مَنهَجُ استِنبَاط
أحكَامِ النّوازِلِ الفِقْهيّةِ المُعَاصِرَة

دراسة تأصيليّة تطبيقيّة

تأليف

الدكتور مسفِر بن عَلي بن محمّد القحطَاني

الأستاذ بجامعة الملك فهد للبترول والمعادن

دار الأندلس الخضراء

للنشر والتوزيع

جدة

الطَّبعَةُ الأولى

١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م

«أصل هذا الكتاب رسالة دكتوراه تقدم بها المؤلف إلى قسم الفقه وأصوله بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى بمكة المكرمة. وقد نوقشت يوم الأربعاء ٢٢/٢/١٤٢٢هـ وأجيزت بتقدير (ممتاز).

وقد تكونت لجنة المناقشة من:

١ - فضيلة الشيخ الدكتور حمزة بن حسين الفعر الأستاذ بقسم الدراسات العليا بجامعة أم القرى، مشرفاً.

٢ - فضيلة الشيخ الدكتور علي بن عباس الحكمي الأستاذ بقسم الدراسات العليا بجامعة أم القرى، مناقشاً.

٣ - فضيلة الشيخ الدكتور عياض بن محمد السلمي رئيس قسم أصول الفقه بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، مناقشاً».

دار الأندلس الخضراء

المملكة العربية السعودية - جدة

الإدارة: ص.ب: ٤٢٣٤٠ جدة ٢١٥٤١ هاتف: ٦٨١٠٥٧٧ - فاكس: ٦٨١٠٥٧٨

المكتبات: ❖ حي السلامة - خلف مسجد الشعيبي هاتف - فاكس: ٦٨٢٥٢٠٩

❖ حي الثغر - شارع باخشب - هاتف: ٦٨١٥٠٢٧ - فاكس: ٦٨١٠٥٧٨

❖ مكتب الرياض: هاتف / فاكس: ٢٤٣٤٩٣٠

الموقع: www.alandalos.com - البريد الإلكتروني: info@alandalos.com

مُقَدِّمَة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾[1].

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾[2].

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴿٧١﴾﴾[3].

أما بعد...

فإن الحياة بمفاهيمها وأساليبها وحاجاتها قد امتازت بالتطور والتغير السريع، تبعاً للتقدم التقني والتطور الاجتماعي الذي أراد الله تعالى أن يكون... والإنسان ذلك العنصر الأساسي في تلك الحياة يبدو مضطراً

---

(١) سورة آل عمران، آية: ١٠٢.

(٢) سورة النساء: آية، ١.

(٣) سورة الأحزاب، الآيتان: ٧٠ و٧١.

للتكيّف مع هذا كله؛ إذ ليس بمقدوره أن يتعاكس مع واقعٍ فرضته سنةُ الله عز وجل، وأحاط به علمه وقضى به أمره.

والحاجات البشرية في ظل هذا التطور لا تنقطع، والمشكلات المختلفة لا تنقضي، والمستجدات المتنوعة تزداد مع استمرار عجلة الحياة في سيرها الطويل. والله عز وجل خالق البشر والحياة قد جعل لهم منهجاً شاملاً في الحياة، يفي بمتطلباتهم ويواكب تغيراتهم، ويعالج مشكلاتهم فلم يتركهم سدىً، بل أنزل عليهم كتباً، وأرسل لهم رسلاً، يدلُّون الناس ويرشدونهم لمعالم ذلك المنهج الرباني. ثم ختم الله تعالى شرائعه بشريعة الإسلام لتكون أحكامها خالدة أبد الدهر صالحة لكل زمان ومكان. ولم يفتأ رسول الله ﷺ يوضح تلك الشريعة بالقول والعمل، ويبين للناس بياناً شافياً ما أُجمِلَ أو أُطلِقَ من أحكام القرآن، ليلقى ربه عز وجل وقد تركهم على المحجة البيضاء، ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك.

واستمر صحابة رسول الله ﷺ في المضيّ على هذا الطريق مقتدين بكتاب الله ومستلهمين سنة رسول الله ﷺ فيُرجعون ما استجدّ عليهم من فروع لما قد حفظوا من أصول، ويلحقون الأشباه بنظائرها بفقهٍ دقيقٍ واستنباطٍ عميقٍ، وذلك لما عرفوه من التأويل وشاهدوه من التنزيل، ومن أتى بعدهم ممن سار على هديهم لم يتخبط عند وقوع النوازل أو يحار عند حدوث المستجدات؛ فكانت شريعة الله بذلك حية متجددة لا تقف عند نازلة معينة أو زمن محدد.

ومع مرور الأزمنة، حدثت للناس وقائع لم تكن عند أسلافهم وتطورت الحياة بجميع أشكالها تطوراً سريعاً مذهلاً لم يمر مثله من قبل، فكانت النوازل تنزل وقد غلب على معظمها طابع العصر المتميز بالتعقيد والتشابك، وطفق عامة المسلمين يسألون عن حكم الشريعة فيما ينزل بهم، وراحوا يسألون عما يحلّ بهم من وقائع ومستجدات؛ فخرجت في إثر ذلك فتاوى كثيرة بعضها قريب وبعضها بعيد، بسبب خوض كثير من غير المتأهلين في هذا الميدان، وبسبب غياب المنهج الواضح عند بعض المتأهلين، فأضحى الأمر لعامة الناس متردداً مضطرباً.

وهذا ما دعاني للبحث في فقه النوازل والطرق العلمية المثلى للوصول إلى أحكامها.

* أسباب اختيار الموضوع:

بالإضافة إلى ما سبق ذكره، هناك أسباب عديدة دعتني أيضاً للبحث والكتابة في هذا الموضوع المهم، أُجمل بعضها فيما يلي:

١ ـ أن النوازل والوقائع غير متناهية ويميزها في عصرنا هذا أنها تحمل طابع العصر المتميز بالتعقيد والتشابك، والمتميز كذلك بالاختراعات العلمية والثورات التقنية فلا يكفي فيها بعض الفتاوى العاجلة أو الفردية.

٢ ـ أن عدم النظر في النوازل أو التخبط في أحكامها يناقض صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، ومعالجة أحوال الناس، مما يفسح المجال لأعداء الدين أن يحلوا مشكلات الناس بسن الأنظمة والقوانين الأرضية، فتتنحى بسبب ذلك الشريعة تدريجياً عن التطبيق و العمل بها.

٣ ـ الاختلاف الكبير الذي نتج عن البحث في أحكام بعض النوازل وخصوصاً ما يتعلق بالدراسات الاقتصادية والطبية، ولعل البحث في قواعد وضوابط هذا النوع من الأحكام يقرب الشقة، ويرأب الصدع الناتج عن ذلك الخلاف.

٤ ـ أن البحث في النوازل وجمع المتفرِّق من قواعدها وضوابطها يكسب أصول الفقه، وقواعد الفقه تجديداً ومعاصرة، فيكمل هذا العلم دوره الحقيقي الذي صُنِّف من أجله.

٥ ـ حاجة أبناء المسلمين الذين يدرسُون أو يدرِّسون في التخصصات العلمية المختلفة، كالطب والاقتصاد والسياسة والقانون وغيرها، لمعرفة أحكام الشريعة فيما يدرَّس لهم من تلك العلوم التي تحوي الكثير من المستجدات والنوازل، لئلا يقع التناقض والانفصام عندهم بين العلم التجريبي والعلم الشرعي.

٦ ـ أن البحث في أحكام النوازل لم يفرد بدراسة مستقلة مستفيضة مع بالغ أهميته، وذلك حسب علمي القاصر.

فهذه الدوافع مجتمعة حبَّبت إليَّ البحث في هذا الموضوع لعلي أسهم ولو بجهدٍ قليلٍ في بيان محاسن هذه الشريعة وصلاحيتها لكل زمان ومكان، فربَّ حامل فقهٍ ليس بفقيهٍ وربَّ حامل فقهٍ إلى مَن هو أفقه منه.

وبعد الاستخارة والاستشارة اخترت أن يكون موضوع رسالتي في مرحلة الدكتوراه:

«**منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة، دراسة تأصيلية تطبيقية**» وآمل من الله تعالى أن أحقق بهذا البحث المقاصد التالية:

الأول: التعريف بفقه النوازل: أصوله وقواعده وأحكامه، ليخرج كباب مجتمع مستقل.

الثاني: بيان المنهجية المثلى في استنباط أحكام النوازل بغية الوصول للحكم الشرعي الصحيح.

الثالث: تحرير القواعد والضوابط الأصولية والفقهية التي يحتاجها الناظر في النوازل والخادمة لهذا النوع من الفقه، مع ذكر تطبيقات تفصيلية لاستخراج أحكام النوازل المعاصرة.

*** خطة البحث:**

أما الخطة التي سأسير عليها ـ بإذن الله تعالى ـ في بحث هذا الموضوع فهي كالتالي:

مقدمة.

الفصل الأول التمهيدي: ثبات أحكام الشريعة وشمولها، والتعريف بفقه النوازل نشأته وأهميته وحكم النظر فيه.

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: بيان ثبات أحكام الشريعة وشمولها وفيه مطلبان:

المطلب الأول: ثبات أحكام الشريعة ورسوخ قواعدها.

المطلب الثاني: سعة الشريعة وشمولها لكل ما يجد في الحياة.

المبحث الثاني: التعريف بالحكم الشرعي وأقسامه. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التعريف بالحكم الشرعي.

المطلب الثاني: أقسام الحكم الشرعي.

المبحث الثالث: التعريف بفقه النوازل وبيان نشأته وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف النوازل لغة واصطلاحاً وبيان بعض المصطلحات المرادفة لها.

المطلب الثاني: نشأة علم النوازل وبيان أهم الدراسات السابقة حوله.

المبحث الرابع: أهمية البحث في أحكام النوازل، وحكم النظر فيما يسوغ من النوازل وما لا يسوغ. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أهمية البحث في أحكام النوازل.

المطلب الثاني: حكم النظر فيما يسوغ من النوازل وما لا يسوغ مع المناقشة والأدلة.

الفصل الثاني: الناظر في النوازل وفيه تمهيد وثلاثة مباحث:

المبحث الأول: المجتهد المطلق. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: المقصود بالمجتهد المطلق.

المسألة الثالثة: المفطرات المعاصرة في مجال التداوي.

المطلب الثاني: بعض النوازل المعاصرة في مجال العبادات المالية.

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: زكاة الأسهم في الشركات.

المسألة الثانية: زكاة المستغلات.

المسألة الثالثة: حاجة الجهات الخيرية والدعوة الإسلامية لمصرف ﴿وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾.

المطلب الثالث: بعض النوازل المعاصرة في المعاملات المالية.

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: التأمين التجاري.

المسألة الثانية: إجراء العقود بوسائل الاتصال الحديثة.

المسألة الثالثة: الودائع المصرفية.

المبحث الثاني: تطبيقات فقهية لبعض النوازل المعاصرة في الأحوال الشخصية والجنايات والقضاء والأمور الطبية:

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: بعض النوازل المعاصرة في الأحوال الشخصية.

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: الرضاع من بنوك الحليب.

المسألة الثانية: أطفال الأنابيب.

المسألة الثالثة: الحقوق المعنوية.

المطلب الثاني: بعض النوازل المعاصرة في الجنايات والقضاء.

وفيه ثلاث مطالب:

المسألة الأولى: الوفاة الدماغية تحت أجهزة الإنعاش.

المسألة الثانية: زراعة عضو استؤصل في حدّ أو قصاص.

المسألة الثالثة: الجناية في حوادث المرور.

المطلب الثالث: بعض النوازل المعاصرة في الأمور الطبية، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: نقل وزراعة الأعضاء.

المسألة الثانية: الاستنساخ.

المسألة الثالثة: استعمال الكحول في الأدوية.

الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث.

*** منهج البحث الذي حاولت السير عليه أثناء الرسالة:**

١ ـ قدمت بين يدي الفصول والمباحث بتمهيد أبيِّن فيه علاقته بموضوع الرسالة على وجه العموم وعلاقته بالموضوع الذي قبله على وجه الخصوص لتحقيق الترابط بين موضوعات الرسالة، وقد أنبه فيه على بعض المسائل التي تستدعي التنبيه عليها في الرسالة، وهذا في أغلب الفصول والمباحث.

٢ ـ الرجوع إلى المصادر الأصلية في البحث ما استطعت إلى ذلك سبيلاً، وفي بعض المسائل المعاصرة ـ أصولية أو فقهية ـ أحرص على تأصيلها من الكتب والمصادر القديمة مع جمع وتحليل ما ألّف فيها أو كتب من المصادر الحديثة، جمعاً بين الأصالة والمعاصرة.

٣ ـ الحرص على تأصيل بعض الضوابط التي يحتاجها المجتهد في القضايا المعاصرة بذكر ما يدل عليها من نصوص الكتاب والسنة أو القواعد الشرعية المقررة أو أقوال بعض أئمة السلف. وقد أكثرت من النقول عن أئمة سلفنا الصالح من أجل الحاجة للاستشهاد بها على معالم هذا المنهج من الاجتهاد، وللاعتماد عليها فيما توخيناه من نظر.

وقد أربط ذلك ببعض الشواهد المعاصرة ـ المخالفة أو المؤيدة ـ لمنهج النظر في النوازل مع بيان وجه العلاقة بينهما.

٤ ـ الحرص على التزام الأمانة العلمية في عزو الأقوال إلى قائليها،

وبذل الجهد في نقل قول كل قائل من كتابه ـ إن تمكنت من ذلك ـ وإلا نقلته من كتب أصحابه المعتمدة.

٥ ـ بذلت وسعي في الالتزام بما هو متعارف عليه من قواعد كتابة البحوث العلمية في النقل والعزو والاقتباس والتوثيق.

٦ ـ عزوت الآيات القرآنية إلى سورها ذاكراً اسم السورة ورقم الآية، أما الأحاديث فقد عزوتها إلى كتب الحديث الأصلية ذاكراً الكتاب والباب والجزء والصفحة أو رقم الحديث.

٧ ـ تخريج الأحاديث المذكورة في البحث من مصادرها الأصلية فإن كان الحديث في الصحيحين اكتفيت بتخريجه منهما، وإذا كان في أحدهما اكتفيت به دون بقية كتب الحديث الأخرى لقبول الأمة أحاديثهما. أما إذا كان الحديث ليس في الصحيحين خرجته من الكتب الستة إن وُجِدَ فيها أو من كتب السنن أو المصنفات أو المعاجم، مع محاولة الحكم عليه بحسب ما يتيسر.

٨ ـ عند ذكر المرجع لأول مرة في الهامش، أسجل بياناته كاملة (اسم المؤلف والمحقق وبيانات النشر ـ إن وجدت ـ)، وبعد ذلك أكتفي بالإحالة إليه بذكر اسم الكتاب، أما المؤلف فأذكره إذا كان الكتاب يشتبه بغيره، مع اعتماد الاسم المشهور للكتاب: مثل تفسير ابن كثير وحاشية ابن عابدين. . . .

٩ ـ التعريف بترجمة موجزة للأعلام الواردة أسماؤهم في البحث عدا المشهورين والمعاصرين.

١٠ ـ التعريف بأهم الفرق والمذاهب الواردة في البحث.

١١ ـ التعريف بأهم المصطلحات الفقهية والأصولية في البحث.

١٢ ـ وضع فهارس علمية في آخر الرسالة تسهل الاستفادة منها وهي كالتالي:

أ ـ فهرس الآيات القرآنية.

ب ـ فهرس الأحاديث النبوية.

جـ ـ فهرس الآثار.

د ـ فهرس المصطلحات الفقهية والأصولية.

هـ ـ فهرس المسائل الأصولية.

و ـ فهرس المسائل الفقهية.

ز ـ فهرس المصادر والمراجع.

ح ـ فهرس الموضوعات.

*** أهم الصعوبات التي واجهتني في بحث الرسالة:**

أ ـ ندرة المراجع التي كتبت حول هذا الموضوع من الناحية التأصيلية، قديماً وحديثاً من المخطوط والمطبوع، وذلك بالبحث والتتبع لكل ما يمت بالموضوع من صلة، مما اضطرني من أجل التأكد من ذلك للسفر إلى مظان وجودها في بعض المكتبات والخزانات العالمية، فسافرت إلى المغرب وتونس بحثاً عن دراسة تأصيلية للنوازل التي اشتهر بها المالكية من أهل المغرب فلم أظفر على بغيتي بعد طول تحرٍ في الخزانات الحكومية والأهلية واطلاعي على مئات المخطوطات فيها وسؤالي لعشرات الباحثين من أهل العلم والاختصاص.

ولم أيأس كذلك من البحث والتتبع إلا بعد أن استفرغت وسعي وجهدي بالبحث أيضاً في المكتبات الحديثة والخزانات القديمة في تركيا وسوريا ومصر ومكتبة (رضا رانفور) في الهند وغيرها، وأهم الدراسات التي وجدتها حول موضوع الرسالة ما كتبه الدكتور عبدالناصر أبو البصل الذي أرسل إليَّ بحثاً كتبه في النوازل بعنوان (المدخل إلى فقه النوازل) والمنشور

في مجلة اليرموك العدد الأول عام ١٩٩٧م، وكذلك ما كتبه الدكتور الحسن الفيلالي الذي أعطاني بحثاً له في النوازل عنوانه (فقه النوازل قيمته التشريعية والفكرية). وهذان البحثان ـ على صغر حجميهما ـ هما البحثان الوحيدان في مجال التأصيل لفقه النوازل واللبنات الأولى في هذا العلم والذي لم أعثر على سواهما.

وأحمد الله عز وجل أن يسر لي الاطلاع على مئات من المصنفات في النوازل والفتاوى لأئمة الإسلام الأعلام مما دفعني لجمعها في ملحق خاص في آخر الرسالة تسهيلاً على من أراد البحث والاطلاع عليها من أهل العلم والباحثين.

ب ـ تفرُّق موضوعات الرسالة في أكثر مباحث أصول الفقه مما دفعني إلى البحث بطريقة التتبع والاستقراء في كتب الأصول وجمع ما تحتاجه موضوعات الرسالة منها مما كلفني وقتاً وجهداً، والسفر أحياناً إلى بعض المكتبات الكبرى ومراكز البحث العلمي من أجل البحث في كتابٍ أو مسألة.

هذا بعض ما عانيته في كتابة هذا البحث، أحببت التنويه عنه من أجل أن يقدر القارئ الكريم هذه المحاولة البسيطة، التي حاولت فيها جهدي الوصول إلى الصواب وتقديم ما ينفع أهل العلم والقرّاء، غير أن قلة بضاعتي وصعوبة هذا البحث، وتشعّب مباحثه ثنتني عن كثير مما أردت.

ولكم عزيت نفسي بقول القائل:

أسير خلف ركاب النجب ذا عرج ... مؤمّلاً كشف ما لاقيت من عوج
فإن لحقت بهم من بعد ما سبقوا ... فكم لرب الورى في ذاك من فرج
وإن بقيت بظهر الأرض منقطعاً ... فما على عرج في ذاك من حرج

هذا وإني أحمد الله عز وجل وأشكره كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم

سلطانه على ما يسره لي من دراسة هذا البحث وإتمامه، فما كان فيه من خير وصواب فمن الله عز وجل وحده، وما فيه من خلل ونقص وتقصير فمن نفسي والشيطان، والله عز وجل ورسوله ﷺ بريئان.

ولا يفوتني في الختام، أن أتقدم بجزيل الشكر والامتنان إلى أستاذي وشيخي الجليل فضيلة الدكتور/ حمزة بن حسين الفعر حفظه الله، الذي شرفت بإشرافه عليَّ في هذه المرحلة من الدكتوراه، ولقد أفادني حفظه الله بتوجيهاته المفيدة، وآرائه السديدة، وتعليقاته النفيسة، وأعطاني من وقته وتوجيهاته ما ذلل أمامي عقبات كثيرة كنت أقف في كثير منها حائراً متردداً، وما إن ألتقي به أو أتصل به إلا وأجد من علمه وحرصه وكريم خلقه ما يدفعني للمواصلة والاجتهاد.

فالله أسأل أن يثيبه ويجزيه أحسن الجزاء، ويبارك له في عمره وعلمه وأهله وماله إنه ولي ذلك والقادر عليه.

كما أتقدم بالشكر إلى فضيلة المناقشين الأستاذ الدكتور عياض بن محمد السلمي رئيس قسم أصول الفقه بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض والأستاذ الدكتور علي بن عباس الحكمي أستاذ الدراسات العليا بكلية الشريعة بجامعة أم القرىٰ بمكة المكرمة.

كما أسأل الله عز وجل أن يعظم لوالديَّ وزوجتي وإخواني الأجر والمثوبة.

كما أتقدم بالشكر إلى كل من أفادني من أساتذتي وزملائي بإعارة كتاب أو مساعدة أو إهداء نصح وتوجيه. والله أسأل أن يجعل عملهم هذا في ميزان عملهم يوم القيامة، وأخص بالشكر الدكتور عبدالناصر أبو البصل والدكتور الحسن الفيلالي على إعطائي صورة من بحثيهما في النوازل فجزاهم الله خيراً.

كما لا يفوتني أيضاً أن أتقدم بالشكر إلى جامعة أم القرى على ما

تبذله من نفع عميم وعطاء متجدد للأمة الإسلامية، وأخص قسم الدراسات العليا في كلية الشريعة بالشكر والثناء، كما أشكر جامعة الملك فهد للبترول والمعادن التي قدمت لي كل عون ومساعدة على إنجاز هذه المرحلة من الدراسة، فالله أسأل أن يجزي الجميع خير الجزاء وأن يعينهم على أداء واجبهم إنه سميع مجيب الدعاء.

كما أسأله سبحانه أن يمُنَّ علينا بالفقه في دينه وأن يعلمنا ما ينفعنا، وأن ينفعنا بما علمنا وأن يحسن مقاصدنا ونيّاتنا، وأن يجعل ما قدمنا حجة لنا لا حجة علينا، إنه وليّ ذلك والقادر عليه.

وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

المؤلف
د/ مسفر بن علي بن محمد القحطاني
جامعة الملك فهد للبترول والمعادن
ص.ب: (١٥١٦)
الرمز البريدي (٣١٢٦١) الظهران
المملكة العربية السعودية

المبحث الأول:

بيان ثبات أحكام الشريعة وشمولها

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: ثبات أحكام الشريعة ورسوخ قواعدها.

المطلب الثاني: شمول الشريعة وسعتها لكل ما يجد في الحياة.

توطئة:

إن الله عز وجل اصطفى الإسلام لنفسه، واختار له رسلاً، وابتعث كل رسولٍ بلسان قومه، ليبين لهم ما يتبعون، ويعلمهم ما يجهلون من توحيد الرب وشرائع الحق ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾(١) فلم تزل رسل الله قائمة بأمره، متوالية على حقه، في مواضي الدهور وخوالي القرون وطبقات الزمان، يصدّق آخرهم بنبوة أولهم، ويصدّق أولهم قول آخرهم؛ مفاتح دعوتهم واحدة لا تختلف، ومجامع ملتهم ملتئمة لا تفترق، حتى تناهت الولاية والوراثة والنبوة والاصطفاء إلى خير الخلق وخاتم المرسلين محمد ﷺ؛ سيد ولد آدم، ومن بيده لواء الحمد يوم القيامة والأنبياء والمرسلون في ذلك اليوم تحت لوائه، يقول المصطفى ﷺ: «**أنا سيد ولد آدم يوم القيامة، ولا فخر، وبيدي لواء الحمد ولا فخر، وما من نبي يومئذٍ؛ آدم فمن سواه إلا تحت**

---

(١) سورة النساء، آية: ١٦٥.

لوائي، وأنا أول شافع، وأول مشفع، ولا فخر»[1].

وأعظم تفضيل من الله سبحانه لرسوله ﷺ أن جعل معجزة رسالته الخاتمة - القرآن الكريم - آية خالدة إلى يوم الدين، تضمن هذا الكتاب خلاصة ما جاء في الكتب السابقة من توحيد وعبادة، وجمع كل ما كان متفرقاً في تلك الكتب من الفضائل والخيرات فكان رقيباً ومهيمناً عليها، يقرّ ما فيها من الحق، ويبين ما دخل عليها من تحريف وتغيّر، قال الله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ﴾[2]، قال الإمام ابن كثير[3] - رحمه الله - في بيان معنى قوله تعالى: (وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ) - بعد سرد الأقوال في تأويلها وبيانها -: «فإن اسم المهيمن يتضمن هذا كله، فهو أمين وشاهد وحاكم على كل كتاب قبله، جعل الله هذا الكتاب العظيم، الذي أنزله آخر الكتب وخاتمها، أشملها وأعظمها، أحكمها حيث جمع فيه محاسن ما قبله، وزاده من الكمالات ما ليس في غيره؛ فلهذا جعله شاهداً وأميناً وحاكماً عليها كلها. وتكفل الله تعالى بحفظه بنفسه الكريمة، فقال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[4]»[5].

---

(١) رواه الترمذي، في كتاب التفسير، باب سورة بني إسرائيل، رقم الحديث (٣١٤٨) وقال عنه: حديث حسن صحيح ٢٨٨/٥. رواه ابن ماجه في كتاب الزهد، باب ذكر الشفاعة رقم الحديث (٤٣٠٨) ١٤٤٠/٢. وروى الإمام مسلم في صحيحه ما يوافقه في معناه في كتاب الفضائل باب تفضيل نبينا ﷺ على جميع الخلائق، رقم الحديث (٢٢٧٨) ١٧٨٢/٤.

(٢) سورة المائدة، آية: ٤٨.

(٣) هو إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي ولد سنة ٧٠١هـ، انتقل مع أخيه إلى دمشق وهو صغير رحل في طلب العلم حتى أصبح من الأئمة الكبار في الفقه والحديث والتاريخ، من مؤلفاته: البداية والنهاية وتفسير القرآن العظيم، وشرح أحاديث البخاري، ولم يكمله، وغيرهما. توفي رحمه الله سنة ٧٧٤هـ.
انظر ترجمته: الأعلام للزركلي ٣٢٠/١، الدرر الكامنة ٣٧٣/١، شذرات الذهب ٢٣١/٦.

(٤) سورة الحجر، آية: ٩.

(٥) تفسير ابن كثير ١٢٨/٣، تحقيق سامي السلامة، دار طيبة، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

إن الله تعالى أراد أن تكون هذه الأمة آخر الأمم وشاهدة عليها، فجعل شريعتها خاتمة الشرائع وناسخة لها لتبقى هي خالدة باقية إلى أن يرث الله عز وجل الأرض ومن عليها، ولهذا كان القرآن العظيم بما حوى من عقائد وأحكام، متضمناً للتعاليم السابقة، وملبياً لحاجات الناس الراهنة والقادمة، صالحاً للتطبيق والعمل مهما اختلفت الظروف والأحوال وتعاقبت الأزمنة والأيام.

ولعل أهم المقومات التي جعلت هذه الشريعة خالدة مستمرة؛ كونها إلهية المصدر، أي من عند الله تعالى وهذا يعني أنها الشريعة الوحيدة التي لها الحق أن تسود وتحكم، لأنها من صاحب السلطان الذي له حق التشريع والذي يجب على العباد الخضوع والطاعة له، وكون هذه الشريعة من عند الله يعني أنها قائمة على أساسٍ من عقيدة الإسلام، فالشريعة مرتبطة بالعقيدة بل إنها ممتزجة بها.

فالإسلام عقيدة وشريعة، ودين ودولة، وهذا ما يجعل حياة المسلم وحدة مترابطة منسجمة لا تعارض فيها ولا تناقض، فعقيدة المسلم تحكم باطنه، وشريعة الإسلام تحكم ظاهره ومجتمعه.

وتترابط العقيدة والشريعة معاً لتؤلفا منهجاً متكاملاً يهيمن على حياة الإنسان كلها، من غير أن يشعر بتناقضٍ أو تعارضٍ؛ مما يجعل الفطرة الإنسانية في حالة من الاتساق والاعتدال، فلا تتصادم أحكام الشريعة وتعاليم الإسلام الحنيف مع طبيعة الإنسان وطاقاته وإمكاناته وتطلعاته؛ ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾[1].

فالفطرة إذا وجدت الأمن والاطمئنان فإن تأثيرها على النفوس يكون عميقاً، واستشعارها مراقبة الله في السر والعلن يزداد قوة وتمكناً. فيرى المسلم أن في امتثال شرع الله مصلحة وسعادة وإرضاء للّه تعالى، وأنه

(١) سورة الروم، آية: ٣٠.

مثاب على الفعل المشروع، معاقب في الآخرة على التقصير والانحراف عن شرع الله تعالى بالإضافة إلى عقاب الدنيا أحياناً إن اطلع عليه الناس وأنزلوا به حكم الله تعالى.

وبهذا الأمر تزداد حاجة الناس والمجتمعات لأحكام الشريعة الإسلامية لأنها توفر جواً من الاستقرار الداخلي والاطمئنان النفسي مادام الوازع الديني يحكم تصرفات الناس ويهذب أخلاقهم، وفي ذلك ـ ولاشك ـ خلود للشريعة وبقاء لأحكامها في قلوب الناس.

وإن من رحمة الله عز وجل بالخلق أن أكرمهم بهذه الرسالة المحمدية ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾[١] ومن مقتضيات تلك الرحمة تحقيق مصالح الناس في الدنيا والآخرة.

يقول الإمام الشاطبي[٢] ـ رحمه الله تعالى ـ عن هذه الآية وأشباهها: «إنها من الآيات الدالة على وضع الشريعة لمصالح العباد»[٣].

ومما يؤكد مراعاة المصالح أن هذه الشريعة تشتمل على أحكام عامة هي العزيمة، وأحكام خاصة هي الرخصة، لمراعاة الظروف والأحوال الاستثنائية والأعذار الطارئة دون مشقة أو حرج يقع فيه المسلم عند قيامه بأحكام الإسلام.

وهذا معنى من معاني مراعاة الشريعة لمصالح العباد ومن أمثلة ذلك:

---

(١) سورة الأنبياء، آية: ١٠٧.

(٢) هو إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، أصولي حافظ من أهل غرناطة كان من أئمة المالكية. من كتبه المشهورة الموافقات في أصول الفقه. والمجالس والإفادات. والإنشادات في الأدب. والاعتصام في العقيدة وغيرها توفي رحمه الله تعالى سنة ٧٩٠هـ.

انظر ترجمته: الأعلام للزركلي ٧٥/١، معجم المؤلفين لكحالة ١١٨/١ و١١٩، الفكر السامي ٢٩١/٢.

(٣) الموافقات ٢٤٦/٢ تحقيق: مشهور حسن آل سلمان، طبعة دار ابن عفان بالخبر، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

إباحة المحظورات عند الضرورات رحمة بالناس ورفقاً بهم، لتحقيق التلاؤم بين الشريعة والإنسان، دون أن يضيق بها ذرعاً أو ينفر منها، أو يحاول تجاوزها ومخالفة نظامها، فيقع في الإثم أويصيبه الضرر، وقد قال النبي ﷺ: «**لا ضرر ولا ضرار**»[١].

فأحكام الشريعة قائمة على إيجاد المصالح ودفع المضار على العباد في الدنيا والآخرة كما أكد ذلك الإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ حينما قال: «إن وضع الشريعة إنما هو من مصالح العباد في العاجل والآجل معاً»[٢] فلا تكاد تجد مصلحة إلا والشارع قد دلّ عليها ولا مفسدة أو مضرة إلا وقد نهى عنها أو حذّر منها.

بل حرص الشارع الحكيم على حصول التوازن الدقيق بين مصالح الدنيا ومصالح الآخرة وبين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة، ولهذا قرّر العلماء أصولاً وقعّدوا قواعد وضوابط فقهية وأصولية تكشف عن الانسجام والائتلاف بين المصالح وتحكم بينها عند التعارض والتنازع، ولا شك أن شريعة حافظت على هذه الرعاية المصلحية والاتزان الشمولي في التطبيق على كافة المستويات الإنسانية والمادية؛ لشريعة قادرة على الخلود والبقاء أبد الدهر دون توقف في حكم حادثة، أو تردد في تنزيل أحكامها على مستجدات الواقع ونوازل العصر.

ولذلك فقد تكفل الله عز وجل بنفسه بحفظ دستور هذه الشريعة ومصدرها الأول وهو القرآن الكريم كما قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ﴾[٣] وحفظ القرآن يتضمن حفظ السنة النبوية كما أوضح ذلك

---

(١) رواه الإمام مالك في الموطأ برواية يحيى رقم (١٤٢٦) مرسلاً. انظر: التمهيد لابن عبدالبر ١٥٧/٢٠ ورواه الإمام أحمد في المسند رقم (٢٨٦٧) مرفوعاً بسند ضعيف، ورواه ابن ماجه في كتاب الأحكام باب من بنى في حقه ما يضر جاره رقم (٢٣٤١) ٧٨٤/٢، وبالجملة فالحديث صحيح بشواهده الكثيرة. انظر: مجمع الزوائد ١١٠/٤، كشف الخفا ٣٦٥/٢، إرواء الغليل للألباني ٤٠٨/٣ ـ ٤١٤.

(٢) الموافقات ٩/٢.

(٣) سورة الحجر، آية: ٩.

فيكون الثبات الذي أقصده في هذا المبحث:

«هو ما جاء به الوحي من عند الله تعالى سواء باللفظ أو المعنى دون اللفظ، وانقطع الوحي عن الرسول ﷺ وهو لم ينسخ، فهو ثابت محكم له صفة البقاء والدوام لا تغيير له ولا تبديل، وهو كذلك أبداً إلى يوم القيامة»(١).

- بعض الأدلة على ثبات أحكام الشريعة ورسوخ قواعدها:

أ - فمن هذه الأدلة قوله تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾(٢).

قال الإمام القرطبي(٣) - رحمه الله تعالى - مبيناً معنى هذه الآية:

«الكلمات هي القرآن لا مبدل له، لا يزيد فيه المفترون ولا ينقصون ﴿صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ أي فيما وعد وحكم، لا رادّ لقضائه ولا خلف في وعده. وحكي عن قتادة(٤) - رحمه الله تعالى - قوله: لا مبدل لها فيما حكم به أي أنه وإن أمكنه التغيير والتبديل في الألفاظ كما غير أهل الكتاب التوراة والإنجيل، فإنه لا يعتد بذلك. ودلت الآية على وجوب اتباع دلالات

---

(١) الثبات والشمول. د. عابد السفياني ص ١١٠، مكتبة المنارة، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

(٢) سورة الأنعام، آية: ١١٥.

(٣) هو محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح. أندلسي من أهل قرطبة، من كبار المفسرين. اشتهر بالصلاح والتعبد رحل إلى المشرق واستقر بمصر وبها توفي سنة ٦٧١هـ. من تصانيفه الجامع لأحكام القرآن، والتذكرة بأمور الآخرة. انظر ترجمته: الديباج المذهب ص٤٠٦ - ٤٠٧، والأعلام للزركلي ٣٢٢/٥، شذرات الذهب ٣٣٥/٥.

(٤) هو قتادة بن دعامة الدوسي. من أهل البصرة، ولد ضريراً. أحد المفسرين والحفاظ للحديث. قال أحمد بن حنبل: قتادة أحفظ أهل البصرة ولد سنة ٦١هـ وتوفي بالطاعون في واسط سنة ١١٨هـ.
انظر ترجمته: سير أعلام النبلاء ٢٦٩/٥ - ٢٨٣، طبقات ابن سعد ١٧١/٧ - ١٧٣، وفيات الأعيان ٨٥/٤.

القرآن؛ لأنه حق لا يمكن تبديله بما يناقضه، لأنه من عند حكيم لا يخفى عليه شيء من الأمور كلها»[1].

وهذا القرآن هو الحق والصدق والعدل الثابت الذي لا يمكن لأحد أن يبدّله أو يغيره أو يأتي بمثله كما قال تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾[2].

فلم يستطيعوا ولن يستطيعوا أن يأتوا بمثله ولا بسورة من مثله، ولما قام البشر بوضع التشريعات والقوانين المنظمة لحياتهم وفرضوها على الناس بقوة الحديد والنار، لم تستطع تلك القوانين والأنظمة أن تصمد طويلاً أمام تغير الظروف والأحوال وتغيّر الأزمنة والأمكنة. فضلاً عن التجاوزات والتناقضات التي تعجّ بها لوائح هذه الأنظمة وتلك القوانين.

أما الشريعة الإسلامية فقد مرت عليها القرون تلو القرون وهي ما زالت ثابتة راسخة لا تناقض فيها ولا نقص بل إن حاجات الناس لها تزداد مع تطور الحياة، وتغيرها نحو مزيد من التشابك والتعقيد. وصدق الله عز وجل القائل في محكم التنزيل: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَـٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[3].

ب ـ أن الشريعة الغرّاء وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل كما بينا ذلك في مقدمة هذا المبحث، وأدلة ذلك أكثر من أن تنحصر، و حقيقة هذه المصالح تظهر من خلال مجموع النصوص التي تذكر الحكمة من بعثة الأنبياء والرسل، وتعرف كذلك من استقراء الأحكام المعروفة عليها والمثبتة بطرق مسالك العلّة؛ فإن استقراء جزئيات تلك العلل يوضح لنا مفهوماً كلياً مما يثمر قاعدة مصلحية، تتفرع عنها أحكام لا حصر لها.

---

(١) تفسير القرطبي ٤٧/٧، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.
(٢) سورة الإسراء، آية: ٨٨.
(٣) سورة فصلت، آية: ٤٢.

وأذكر بعضها على سبيل المثال:

قوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ﴾[1].

وهذه الآية جاءت بعد آية الوضوء. ومنها قوله تعالى في الصيام: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[2].

وفي الصلاة قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾[3].

إلى غيرها من الآيات والأحاديث الواردة في الحكمة من إرسال الرسل ومن خلق الإنسان والحياة والموت، وكذلك ما ورد فيها من ذكر تفاصيل العلل، وهذا يحتاج إلى كتاب جامع يحصرها لكثرة انتشارها في نصوص الكتاب والسنة[4].

نستنتج مما مضى أن الشريعة لو وضعت على غير حالة الثبات لأدى إلى تغييرها، فإذا تغيّر منها شيء اختل، ولأن تغيير شيء منها موجب لأن تنتقل من حال كونها مشروعة للمصالح على الإطلاق إلى الضد من ذلك وهو خلاف الدليل، لأن الشارع قصد بها أن تكون مصالح على الإطلاق[5].

ج ـ ومن الأدلة على ثبات أحكام الشريعة؛ عصمتها من الوقوع في

---

(١) سورة المائدة، آية: ٦٠.

(٢) سورة البقرة، آية: ١٨٣.

(٣) سورة العنكبوت، آية: ٤٥.

(٤) انظر: الموافقات ٢/١٢و ١٣، إعلام الموقعين ١/١٠٠، مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر بن عاشور ص ١٩ ـ ٢٣، نشر الشركة التونسية للتوزيع، بدون طبعة أو تاريخ، وللاستزادة من ذكر الأدلة، انظر ص ٥٦١ ـ ٥٦٨ من الرسالة.

(٥) الثبات والشمول ص ١١٥ ـ ١١٦ بتصرف.

الخطأ والزلل والتحريف والتبديل «فالشريعة المباركة معصومة، كما أن صاحبها ﷺ معصوم وكما أن أمته فيما اجتمعت عليه معصومة»[(١)].

وكيف لا تكون معصومة وقد تكفل الله بحفظها كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[(٢)].

وهذه العصمة مستمرة إلى يومنا هذا، فكثرة النقلة، ومؤامرات الكفرة، وطول العهد؛ كل ذلك لم يؤثر في عصمتها، بل بقيت كيوم أنزلت منزهة عن الباطل محفوظة عن الغلط والتحريف، ليس فيها دخيل، حقها ظاهر متميز عن باطل البشر.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية[(٣)] ـ رحمه الله تعالى ـ:

«فالقرّاء معصومون في حفظ القرآن وتبليغه والمحدثون معصومون في حفظ الحديث وتبليغه والفقهاء معصومون في فهم الكلام والاستدلال على الأحكام وهذا هو الواقع المعلوم»[(٤)].

ويزيد الإمام الشاطبي ـ رحمه الله تعالى ـ هذا المعنى بياناً بالحجة والبرهان فيقول: «الاعتبار الوجودي الواقع من زمن رسول الله ﷺ إلى الآن، وذلك أن الله وفّر دواعي الأمة للذب عن الشريعة والمناضلة عنها بحسب الجملة والتفصيل: أما القرآن الكريم فقد قيض الله له حفظة بحيث لو زيد فيه حرف واحد لأخرجه الآلاف من الأطفال الأصاغر

---

(١) الموافقات ٩١/٢.

(٢) سورة الحجر، آية: ٩.

(٣) هو أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام الحراني نزيل دمشق ولد سنة ٦٦١ هـ ونشأ في عفاف وتقى في كنف أسرته التي اشتهرت بالعلم والصلاح وتدرج في منازل العلم حتى قال فيه ابن الزملكاني: لم يُرَ من خمسمائة سنة أحفظ منه، أحكم أكثر الفنون وصنف فيها، ونصر السنة وقمع البدعة وامتحن من أجل ذلك حتى توفي رحمه الله في سجن القلعة سنة ٧٢٨ هـ. انظر ترجمته: ذيل طبقات الحنابلة ٣٨٨/٤ ـ ٣٩١، تذكرة الحفاظ ١٤٩٦/٤، ذيل العبر ٨٤/٤.

(٤) منهاج السنة النبوية، تحقيق محمد رشاد سالم ٤٦١/٦، مطبعة جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض ١٤٠٦ هـ.

فضلاً عن القرّاء الأكابر. وهكذا جرى الأمر في جملة الشريعة، فقيض الله لكل علم رجالاً حفظه على أيديهم، فكان منهم قوم يُذهبون الأيام الكثيرة في حفظ اللغات والتسميات الموضوعة في لسان العرب حتى قرروا لغات الشريعة في القرآن والحديث وهو الباب الأول من أبواب الشريعة إذ أوحاها الله إلى رسوله على لسان العرب. ثم قيض رجالاً يبحثون عن تصاريف هذه اللغات في النطق فيها رفعاً ونصباً وجراً وجزماً وتقديماً وتأخيراً وإبدالاً وقلباً وإتباعاً وقطعاً وإفراداً إلى غير ذلك من وجوه تصاريفها في الإفراد والتركيب، واستنبطوا لذلك قواعد ضبطوا بها قوانين الكلام العربي على حسب الإمكان، فسهل الله بذلك الفهم عنه في كتابه وعن رسوله ﷺ في خطابه. ثم قيض الحق سبحانه رجالاً يبحثون عن الصحيح من حديث رسول الله ﷺ وعن أهل الثقة والعدالة من النقلة حتى ميزوا بين الصحيح والسقيم وتعرفوا التواريخ وصحة الدعاوي في الأخذ لفلان من فلان حتى استقر الثابت المعمول به من أحاديث رسول الله ﷺ.

وكذلك جعل الله العظيم لبيان السنة من البدعة ناساً من عبيده بحثوا عن أغراض الشريعة كتاباً وسنة، وعما كان عليه السلف الصالحون وداوم عليه الصحابة والتابعون، وردوا على أهل البدع والأهواء حتى تميز أتباع الحق من أتباع الهوى، وبعث الله تعالى من عباده قرّاءً أخذوا كتابه تلقّياً من الصحابة وعلّموه لمن أتى بعدهم، حرصاً على موافقة الجماعة في تأليفه في المصاحف حتى يتوافق الجميع على شيءٍ واحدٍ ولا يقع في القرآن اختلاف من أحد من الناس. ثم قيض الله تعالى أناساً يناضلون عن دينه ويدفعون الشبه ببراهينه، وهكذا جرى الأمر في علم توقف فهم الشريعة عليه أو احتيج في إيضاحها إليه وهو عين الحفظ الذي تضمنته الأدلة المنقولة وبالله التوفيق»[١].

د ـ ومن الأدلة التي يمكن أن يستدل بها على ثبات أحكام الشريعة

---

(١) الموافقات ٢/٩٣ ـ ٩٥.

ورسوخ قواعدها؛ ما قاله الإمام الغزالي[1] ـ رحمه الله ـ: «السلف من الأئمة مجمعون على دوام التكليف إلى يوم القيامة»[2] ولا يتحقق ذلك إلا بثبوت الشريعة وسلامتها من التغيير والتبديل، وإلا فإنها لو تغيرت وتبدلت لانقطع التكليف بها، وبما أن التكليف «هو إلزام بمقتضى خطاب الشرع»[3] بما فيه من أمر ونهي أو إباحة؛ فهو باقٍ ببقاء أهل التكليف المأمورين بعبادته واتّباع أوامره إلى قيام الساعة»[4].

هـ ـ ومن الأدلة على ثبات أحكام الشريعة؛ أن كليات الشريعة ومقاصدها العامة وأحكامها القطعية ليس فيها نسخ، لأن ما لم ينسخ في زمن الرسالة فإنه لا نسخ له بعده؛ لكون زمن نزول الوحي هو الإطار التاريخي للنسخ، وليس من حق أحد في أي زمان أو مكان غير رسول الله ﷺ نسخ شيء من الأحكام الشرعية الثابتة في الكتاب والسنة ولا تبديلها أو تغييرها، فضلاً عن نسخ شيء من كلياتها وأحكامها القطعية، فنعلم من ذلك بقاءها وثباتها.

ويشير الإمام الشاطبي ـ رحمه الله تعالى ـ مدللاً على ذلك بقوله: «ويدل على ذلك الاستقراء التام، وأن الشريعة مبنية على حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينات، وجميع ذلك لم ينسخ منه شيء، بل إنما أتى بالمدينة ما يقويها ويحكمها ويحصنها، وإذا كان كذلك لم يثبت نسخ لكلي

---

(١) هو محمد بن محمد ين محمد أبو حامد الغزالي، وكان أبوه غزّالاً، فقيه شافعي أصولي متكلم ولد سنة ٤٥٠هـ رحل إلى بغداد فالحجاز فالشام، فمصر وعاد إلى طوس، من مصنفاته البسيط، والوسيط والوجيز، وله المستصفى وإحياء علوم الدين وغيرها، توفي رحمه الله سنة ٥٠٥هـ
انظر ترجمته: طبقات الشافعية للإسنوي ١١١/٢ ـ ١١٢، وفيات الأعيان ٢١٦/٤.

(٢) المستصفى ١٨٨/١. مصور من المطبعة الإميرية ببولاق الطبعة الأولى ١٣٢٢هـ.

(٣) شرح الكوكب المنير لابن النجار الفتوحي ٤٨٣/١ تحقيق د. محمد الزحيلي. ود. نزيه حماد، مطبوعات جامعة أم القرى، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ

(٤) انظر: الثبات والشمول ص ١١٨ ـ ١٢٠

البتّة، ومن استقرأ كتب الناسخ والمنسوخ تحقق هذا المعنى، فإنما يكون النسخ في الجزئيات منها»[1].

- وبعد هذا العرض الموجز لأدلة ثبات أحكام الشريعة ورسوخ قواعدها يتبين لنا أهمية هذه الخاصية التي امتازت بها الشريعة، فإنه من المهم والضروري أن تكون هناك أحكام وقواعد ثابتة حتى يتمكن من إرجاع الجزئيات والفروع إليها عند الاشتباه والاختلاف، فيخضع المتغير للثابت، ويحكم عليه بحكمه لا أن يخضع الثابت للمتغير، لأنه إذا أخضع الثابت للمتغير أصبح متغيراً مثله، فحصل التبديل والتغيير، وفُقدت الضوابط والقيود ولم يبق حينئذٍ قيم أو أخلاق، ولا أصول يرجع إليها، ولا ثوابت ينطلق منها، ولا أسس يبنى عليها، وهذا ما فتن به دعاة العصرانية ورموز التغريب الذين يريدون تغيير الدين أصولاً وفروعاً بما يناسب روح العصر ويعنون بالطبع عصر الحضارة الغربية المزعومة، كل ذلك تحت ستار التجديد والإصلاح، ولا جديد عندهم إلا ما عرفه الغرب. وإن كان قديماً عند الغرب وهم ضد كل قديم في دينهم وبلادهم، فجديد هؤلاء هو التغريب بعينه وقديم الغرب عندهم جديد، فهم يدعون إلى اقتباسه بخيره وشره وحلوه ومرّه[2].

وهم الذين عناهم الشاعر أحمد شوقي[3] - رحمه الله - بقوله:

لا تحذ حذو عصابة مفتونةٍ ... يجدون كل قديم شيء منكراً
لو استطاعوا في المجامع أنكروا ... من مات من آبائهم أو عمّرا
من كل ماضٍ في القديم وهدمه ... وإذا تقدم للبناية قصراً

---

(١) الموافقات ٣/٣٣٨ - ٣٣٩.

(٢) انظر: كتاب غزو من الداخل لجمال سلطان ص ١٩ - ٣٣ دار الوطن للنشر، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.

(٣) هو أحمد شوقي بن علي بن أحمد شوقي. أشهر شعراء العصر الأخير. لقب بأمير الشعراء ولد سنة ١٢٨٥هـ، نشأ في ظل البيت المالك في مصر وتدرج في بعض المناصب الحكومية، عالج أكثر فنون الشعر مديحاً وغزلاً ورثاءً ووصفاً، له العديد من الدواوين الشعرية والمشاركات الأدبية توفي سنة ١٣٥١هـ. انظر الأعلام ١/١٣٦ - ١٣٧.

وأتى الحضارة بالصناعة رثّةً والعلم نزراً والبيان مثرثراً[1]

فالشريعة بثبات أحكامها وقواعدها غنية عن كل زيادة، فإن من أظهر صور ثبات الأحكام؛ جلبها للمصالح ودرءها للمفاسد، فيستحيل أن يوجد أمر صلاح وإصلاح للناس في دينهم ودنياهم ولم تأت به الشريعة الإسلامية أو تفتح المجال أمامه فضلاً عن أن تقف في وجهه وتمنع منه.

ولكن الذين يتهمون الشريعة بالقصور وعدم الصلاحية أتوا من أمرين:

١ ـ جهلهم بحقيقة الشريعة وصفاء مواردها، وعذب منابعها وعظيم مقاصدها، فنتيجة لذلك نظروا إليها نظرة سطحية، وقاسوها على الديانة المسيحية المحرفة التي وقفت في وجه العمل والتقدم والإصلاح ومن ثَمَّ خرجوا عن أحكامها وعليها كما فعل أهل الغرب بالكنيسة سواء بسواء.

٢ ـ جهلهم بالتمييز بين النافع والضار والصالح والفاسد واختلال الموازين الصحيحة التي يوزن بها الصالح والفاسد، فرأوا مفاسد ظنوها مصالح، ومصالح ظنوها مفاسد، فمن الطبيعي حينئذٍ ألا يجدوا في نصوص الشريعة ما يقرّ ذلك الفساد الذي حسبوه مصلحة، ولا ما يمنع من ذلك الصلاح الذي ظنوه فساداً. فالقصور منهم لا من الشريعة وحاشاها من ذلك[2].

ومن المهم ذكره في هذا المقام؛ أن أحكام الشريعة مع ثباتها ورسوخ قواعدها وكلياتها لم تكن جامدة صلبة بل فيها من المرونة والمواكبة للتغيرات الزمانية والمكانية. الأمر الذي جعلها أيضاً خالدة باقية لا يضرها ظهور الجديد من المكتشفات وتطور الأمم والمجتمعات.

---

(١) ديوان الشوقيات ١/١٥١.

(٢) انظر مقاصد الشريعة الإسلامية. د. محمد سعد اليوبي ص ٤٣٨ و٤٣٩، دار الهجرة، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

فالثبات الذي نقصده: يكون في الأصول والأهداف والقواعد، والمرونة التي نعنيها: تكون في الفروع والوسائل.

«فالشريعة بمرونتها تستطيع أن تتكيف وتواجه التطور، وتلائم كل وضع جديد، وهي بثبات أصولها وأهدافها تستعصي على الذوبان والميوعة، والخضوع لكل تغيير خطأ أو صواب.

إن مهمة التشريع أن يصوّب الخطأ ويقوّم العوج، لا أن يخضع له، ويبرر قيامه، ويصحح وجوده، باسم التطور»[1].

ولذلك قرّر أهل العلم أن أحكام الشريعة منها ما هو ثابت لا يتغير وبالتالي لا يجوز الاجتهاد فيه ومنها ما هو متغيرّ خاضع لاجتهاد المجتهدين بحسب المصلحة وتختلف هذه الأحكام باختلاف الأشخاص والأحوال والأزمنة والأمكنة.

يقول ابن القيم ـ رحمه الله تعالى ـ «الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة، هو عليها، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة، ولا اجتهاد الأئمة كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات، والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم، ونحو ذلك.

فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه.

والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له؛ زماناً ومكاناً وحالاً؛ كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها، فإن الشارع ينوّع فيها بحسب المصلحة»[2].

---

(١) شريعة الإسلام. د. القرضاوي ص٢٢.

(٢) إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان ١/٣٣٠ ـ ٣٣١، دار المعرفة بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٥هـ.

ومن المرونة الشرعية التي امتازت بها الشريعة الإسلامية؛ ما يحدث للفتوى من تغيّر بحسب الأمكنة و الأزمنة وليس في هذا منافاة لثبات أحكامها وقواعدها ولكن التغير في الفتوى هو من قبيل تلك الأحكام الخاضعة للتغير كما نقلنا عن ابن القيم فيما سبق، وقد زاد ـ رحمه الله ـ هذه القاعدة تأكيداً وبياناً في كتابه إعلام الموقعين عندما قال:

«فصل: في تغير الفتوى بحسب الأمكنة والأزمنة والأحوال والنيات والعوائد:

ـ ثم قال: ـ وهذا فصل عظيم النفع جداً، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة، أوجب من الحرج والمشقة، وتكليف ما لا سبيل إليه، ما يُعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به. فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت من العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ»[(١)].

فاقتضت حكمته سبحانه أن يكون من الأحكام ما هو ثابت راسخ ومنها ما هو متغير بحسب ما تقتضيه المصلحة رفعاً للحرج ورحمة بالخلق.

ومن أوسع أبواب المرونة والتغير في الفتاوى والأحكام ما نجده من مراعاة الأئمة الفقهاء في أحكامهم وفتاويهم لتغير العوائد والأعراف وما تعم به البلوى، ومَن تأمل في كتب فقه النوازل كالفتاوى الهندية أو الفتاوى

---

(١) إعلام الموقعين ١١/٣.

العالمكيرية والمعيار المعرب ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ وغيرها، يتبين له بوضوح وجلاء مراعاة هؤلاء الأئمة وغيرهم لتغير العوائد؛ والأعراف، ومن أجل هذا جعلها الإمام القرافي[1] ـ رحمه الله تعالى ـ قاعدة مجمعاً عليها ينبغي مراعاتها عند الفتيا أو الاجتهاد. وفي ذلك يقول ـ رحمه الله ـ:

«إن استمرار الأحكام التي تدركها العوائد، مع تغير تلك العوائد خلاف الإجماع وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد يتغير الحكم فيه عند تغيّر العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة، وليس هذا تجديداً للاجتهاد من المقلدين حتى يشترط فيه أهلية الاجتهاد. بل هذه قاعدة اجتهد فيها العلماء وأجمعوا عليها، فنحن نتبعهم فيها من غير استئناف اجتهاد»[2].

وقد قيد العلماء هذا التطور في الأعراف «بالعرف الصحيح» وهي مسألة مستنبطة من كتب الأصوليين[3].

---

(١) هو أحمد بن ادريس بن عبدالرحمن، أبو العباس شهاب الدين القرافي ولد سنة ٦٢٦هـ أصله من صنهاجة من قبائل البرر. نسبته إلى القرافة في مصر. فقيه مالكي انتهت إليه رياسة الفقه على المذهب المالكي من تصانيفه: الفروق والذخيرة وشرح تنقيح الفصول وغيرها توفي رحمه الله سنة ٦٨٤هـ. انظر ترجمته: الديباج المذهب ١٢٨، الأعلام للزركلي ٩٤/١ و٩٥، الإمام الشهاب القرافي للأستاذ الصغير الوكيلي طبعة وزارة الأوقاف المغربية ١٤١٧هـ.

(٢) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ص ٢١٨ للقرافي، تحقيق: عبدالفتاح أبوغدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب، الطبعة الثانية ١٤١٦هـ.

(٣) انظر: الفروق للقرافي ١٦٧/١، شرح الكوكب المنير ٤٨/٤، كشف الظنون ٧١٨/٢، رسالة نشر العرف فيما بني من الأحكام على العرف لابن عابدين. ضمن مجموعة من الرسائل ص١١٤ ـ ١٦٦، دار إحياء التراث العربي بدون طبعة وتاريخ، وكتاب نظرية الأخذ بما جرى به العمل في المغرب، الباب الرابع للأستاذ عبدالسلام العسري، طبعة الأوقاف وزارة المغربية ١٤١٧هـ، العرف والعادة د. حسنين محمود الفصل الثاني، طبعة دار القلم بدبي، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ، انظر: ص ٣٢٨ ـ ٣٤٢ من الرسالة.

إن هذا التغير في الأحكام من واقعة إلى واقعة ليس كما يظنه البعض بأنه دليل على الاضطراب والتذبذب في أحكام الشريعة؛ بل معنى هذا أن الحكم الشرعي لازمٌ لعلته وسببه وجارٍ معه، وحيث اختلف الزمان أو المكان أو الحال اختلفت الحقيقة والعلة والسبب، فالواقعة حينئذٍ غير الواقعة، والحكم كذلك غير الحكم. أما أن يختلف الحكم الشرعي في واقعتين متماثلتين في الحقيقة، مشتركتين في العلّة والسبب فهذا ما لا يمكن حدوثه أبداً.

المطلب الثاني:
شمول الشريعة وسعتها لكل ما يجد في الحياة

إن تصور سعة الشريعة وشمول أحكامها فرع من ثباتها ورسوخ قواعدها وكلياتها، وهذه السعة والشمول ما كانت لتبلغ مناحي الحياة كلها وتعم سائر البشر جميعاً؛ ما لم يكن هناك ثبات ورسوخ في القواعد والكليات وبعض الأحكام الشرعية. وهذا لا شك يعطي لأحكام الشريعة صفة البقاء والخلود الأبدي مهما تغيرت الظروف وتبدلت الأحوال.

ـ المقصود بشمول الشريعة وسعتها:

وهذا المقصد يتبين من تعريف أهل اللغة أولاً للشمول فقد قالوا: «هو من قولهم: شملهم الأمر، إذا عمهم. وهذا أمر شامل. ومنها الشملة، وهي كساء يؤتزر به ويشتمل. وجمع الله شمله إذا دعا له بتألّف أموره، وإذا تألّفت اشتمل كل واحد منها بالآخر»[1].

وأما السعة فمن قول العرب: «هذه شملة تشملك أي تسعك»[2].

---

(١) معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٣/٢١٥، تحقيق عبدالسلام هارون، دار الجيل الطبعة الأولى ١٤١١هـ.

(٢) لسان العرب لابن منظور ١١/٣٦٨، دار الفكر، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

فإذا عم الشيء ووسع قوماً أو فرداً أو أشياء قالت العرب شملهم وشمله وشملها، فالسعة والشمول بمعنى واحد وكذا العموم والاطراد لا يختلفان عن سابقيهما لدلالتهما على معنى مشترك.

وأما ما أقصده من معنى الشمول في هذا المبحث فهو: «شمول الشريعة الإسلامية لكل ما يحتاجه الناس على الإطلاق فلا تخلو حادثة واحدة عن حكم الشريعة في جميع الأعصار والأقطار والأحوال، فالمعاني التي تضمنتها الشريعة تعمّ جميع الحوادث وتسعها إلى يوم القيامة»[1].

إن خاصية السعة والشمول التي امتاز بها الإسلام لم تعرف من قبل في أي دين أو فلسفة أو مذهب، إن هذا الشمول امتازت به شريعة الإسلام شمولاً استوعب الزمن واستوعب الحياة كلها واستوعب كيان الإنسان كله.

«إنها الرسالة التي امتدت طولاً حتى اشتملت آباد الزمن.. وامتدت عرضاً حتى انتظمت آفاق الأمم.. وامتدت عمقاً حتى استوعبت شؤون الدنيا والآخرة»[2].

فإذا كانت هذه الرسالة غير محدودة بعصر ولا جيل، فهي كذلك غير محدودة بمكان ولا بأمة ولا شعب ولا بطبقة. إنها الرسالة الشاملة التي تخاطب كل الأمم، وكل الأجناس، وكل الشعوب وكل الطبقات، امتدت لتسبق أحداث المستقبل المديد كما كانت منارة الماضي البعيد ورمز الحاضر القريب.. فهي رسالة للإنسان يجد أحكامها وقواعدها تشمل كل مجالات الحياة وجميع ميادين النشاط البشري.

---

(١) الثبات والشمول، د. عابد السفياني ص١٣٠ و١٣١.

(٢) الخصائص العامة للإسلام، د. القرضاوي ص١٠٥، مؤسسة الرسالة، الطبعة التاسعة ١٤١٦هـ.

بعض الأدلة على شمول أحكام الشريعة وسعتها لكل ما يجدّ في الحياة:

أ ـ من هذه الأدلة قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾[1] ومعنى هذه الآية أن الله سبحانه لم يترك شيئاً إلا وبينه للناس، وجعل في هذا الكتاب دليلاً عليه إما بالنص أو الدلالة.

يقول أبو بكر الجصاص[2] ـ رحمه الله تعالى ـ في بيان معنى هذه الآية: «يعني به والله أعلم: تبيان كل شيء من أمور الدين بالنص والدلالة، فما من حادثة جليلة ولا دقيقة إلا ولله فيها حكم قد بينه في الكتاب نصاً أو دليلاً، فما بيّنه النبي ﷺ فإنما صدر عن الكتاب بقوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾ صِرَٰطِ ٱللَّهِ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾[5]؛ فما بينه الرسول ﷺ فهو من عند الله عز وجل وهو تبيان الكتاب له لأمر الله إيّانا بطاعته واتباع أمره، وما حصل عليه الإجماع فمصدره أيضاً عن الكتاب، لأن الكتاب قد دلّ على صحة الإجماع وأنهم لا يجتمعون على ضلالٍ، وما أوجبه القياس واجتهاد الرأي وسائر ضروب الاستدلال من الاستحسان، وقبول خبر الواحد، وجميع ذلك من تبيان الكتاب؛ لأنه قد دلّ على ذلك أجمع، فما من حكم من أحكام الدين إلا وفي الكتاب تبيانه

---

(١) سورة النحل، آية: ٨٩.

(٢) هو أحمد بن علي الرازي. فاضل من أهل الري. سكن بغداد ومات فيها. انتهت إليه رئاسة الحنفية وخوطب في أن يلي القضاء فامتنع. من مؤلفاته «أحكام القرآن» وكتاب في أصول الفقه توفي سنة ٣٧٠هـ. انظر: شذرات الذهب ٧١/٣، الأعلام للزركلي ١٧١/١، معجم المؤلفين ٧/٢.

(٣) سورة الحشر، آية: ٧.

(٤) سورة الشورى، آية: ٥٢ و٥٣.

(٥) سورة النساء، آية: ٨٠.

من الوجوه التي ذكرنا»[1].

وللإمام الشافعي ـ رحمه الله تعالى ـ نص نفيس ذكره عند قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾[2] يقول فيه: «فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها»[3].

ففي هذه الآية وغيرها دلالة صريحة على شمول هذه الشريعة لجميع ما يحتاجه الناس في جميع المجتمعات على مر العصور وتغيّر الأحوال.

ولذلك سمي القرآن: «فرقاناً وهدى وبرهاناً وبياناً وتبياناً لكل شيء، وهو حجة الله على الخلق على الجملة والتفصيل والإطلاق والعموم»[4].

ب ـ ومن الأدلة كذلك؛ قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَٰهُم بِكِتَٰبٍ فَصَّلْنَٰهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[5] وقوله تعالى: ﴿وَكُلَّ شَىْءٍ فَصَّلْنَٰهُ تَفْصِيلًا﴾[6] وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِى قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ۗ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[7].

فهذه الآيات وغيرها تدل على أن الله عز وجل أنزل هذا القرآن مفصّلاً مبيناً فيه الحق من الباطل، ومفصّلاً فيه كل ما يحتاجه العباد من الحلال

---

(١) أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص، ٣/٢٤٦، طبعة دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ..

(٢) سورة النحل، آية: ٨٩.

(٣) الرسالة للشافعي ص٢٠ تحقيق أحمد شاكر، طبعة الكتب العلمية. لبنان.

(٤) الموافقات ٤/١٦٠.

(٥) سورة الأعراف، آية: ٥٢.

(٦) سورة الإسراء، آية: ١٢.

(٧) سورة يوسف، آية: ١١١.

والحرام والشرائع والأحكام[1].

يقول الشاطبي - رحمه الله تعالى -: «القرآن فيه بيان كل شيء.. فالعالم به على التحقيق عالم بجملة الشريعة ولا يعوزه منها شيء»[2] فكيف والسنة إيضاح له وبيان لمجمله وزيادة لبعض أحكامه ؟. فما فيهما من بيان وتفصيل فإنه قد جمع كل ما تحتاجه الأمة على مستوى الفرد أو المجتمع من أحكام وسياسات ومصالح إما عن طريق المنطوق الصريح لمعاني النصوص أو بطريق المفهوم الواضح والاجتهاد الراجح الموافق لكليات الشريعة ومقاصدها.

ج - ومن الأدلة قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾[3].

ومعنى الإكمال عند جمهور المفسرين: «هو الإظهار واستيعاب عظم الفرائض والتحليل والتحريم»[4].

ولا شك أن هذا الاستيعاب قد شمل جميع أحكام العباد ظاهرها وباطنها أصولها وفروعها في الدنيا والآخرة، فكانت الكفاية والإكمال دون الحاجة لغيرها من العلوم الأخرى، ومن غير نقص يعرض لها في أي مجال من مجالات الحياة.

يقول الشيخ عبدالرحمن بن سعدي[5] - رحمه الله تعالى -: ﴿ٱلْيَوْمَ

---

(١) تفسير القرطبي ١٨٢/٩.

(٢) الموافقات ١٨٤/٤.

(٣) سورة المائدة، آية: ٣١.

(٤) تفسير ابن عطية الأندلسي ١٥٤/٢، تحقيق عبدالسلام عبدالشافي، مطبعة دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ..

(٥) هو عبدالرحمن بن ناصر بن عبدالله السعدي التميمي مفسر من علماء الحنابلة من أهل نجد ولد سنة ١٣٠٧هـ في عنيزة بالقصيم وكان أول من أنشأ مكتبة فيها، وله نحو ثلاثين كتاباً منها ما هو في التفسير ومنها ما هو في الفقه ومنها ما هو في القواعد والأصول، توفي رحمه الله سنة ١٣٧٦هـ. انظر ترجمته: الأعلام للزركلي ٣٤٠/٣.

﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ بتمام النصر وتكميل الشرائع، الظاهرة والباطنة، الأصول و الفروع.

ولهذا كان الكتاب والسنة كافيين كل الكفاية، في أحكام الدين أصوله وفروعه. فكل متكلف يزعم؛ أنه لابد للناس من معرفة عقائدهم وأحكامهم إلى علوم أخرى غير الكتاب والسنة من علم الكلام وغيره؛ فهو جاهل، مبطل في دعواه، قد زعم أن الدين لا يكمل، إلا بما قاله ودعا إليه. وهذا من أعظم الظلم والتجهيل لله تعالى ولرسوله ﷺ»[1].

د ـ ومن الأدلة على شمول الشريعة وسعة أحكامها أنها جاءت لعموم البشر ولم تأت لطائفة معينة منهم أو لجنس خاص من أجناسهم وإن اختلفت ألوانهم وألسنتهم وتغايرت عصورهم وتباعدت بلادهم. ويدل على ذلك أمور:

الأمر الأول: النصوص المتضافرة؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾[2] وقوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾[3] وقوله ﷺ: «**فضلت على الأنبياء بست: أعطيت جوامع الكلم، ونصرت بالرعب، وأحلت لي الغنائم، وجعلت لي الأرض طهوراً ومسجداً، وأرسلت إلى الخلق كافة، وختم بي النبيون**»[4].

فهذه النصوص تدل على أن البعثة عامة لا خاصة لأنه لو كان بعض الناس مختصاً بما لم يخص به غيره لم يكن مرسلاً للناس جميعاً، إذ يصدق على من لم يكلّف بذلك الحكم الخاص أنه لم يرسل إليه به فلا

(١) تفسير ابن السعدي ٢/٢٤٣، . طبع ونشر الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء، الرياض ١٤٠٤هـ.

(٢) سورة سبأ، آية: ٢٨.

(٣) سورة الأعراف، آية: ١٥٨.

(٤) رواه البخاري، كتاب التيمم، الباب الأول منه رقم (٣٣٥) ١/٩١و٩٢، ورواه مسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة في فاتحته رقم (٥٢٣) ١/٣٧١.

يكون مرسلاً بذلك الحكم إلى الناس كافّة، وذلك باطل، ويؤكد هذا العموم قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾(١) فهذه الآية تدل على وجوب تبليغ جميع الشريعة المنزلة إليه، فالنصوص الأولى تدل على عموم البعثة، وهذه الآية تدل على عموم البلاغ.

الأمر الثاني: أن الأحكام إذا كانت موضوعة لمصالح العباد، فالعباد بالنسبة إلى ما تقتضيه من المصالح سواء، لأنهم مطبوعون بطابع النوع الإنساني المتحد في حاجياته وضرورياته، فلو وضعت على الخصوص لم تكن موضوعة لمصالح العباد بإطلاق، ولا يستثنى من هذه القاعدة العامة إلا ما خصّه الدليل مما كان خاصاً برسول الله ﷺ، أو ما خَصّ هو به بعض أصحابه كشهادة خزيمة بن ثابت(٢) وإجزاء عناق أبي بردة(٣) في الأضحية رضي الله عنهما.

قال الإمام الشاطبي ـ رحمه الله تعالى ـ: «تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كلي لا جزئي، وحيث جاء جزئياً؛ فمأخذه على الكلية إما بالاعتبار أو بمعنى الأصل؛ إلا ما خصه الدليل مثل خصائص النبي ﷺ»(٤).

الأمر الثالث: إجماع العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، فقد صيروا أفعال رسول الله ﷺ حجة للجميع في أمثالها، وأحالوا فيما وقع من

---

(١) سورة المائدة، آية: ٦٧.

(٢) خزيمة بن ثابت بن الفاكه الأوسي الأنصاري. ذو الشهادتين لقبه بها الرسول ﷺ. شهد بدراً وما وراءها وكانت راية خطمه بيده يوم الفتح، استشهد في صفين مع علي رضي الله عنهما.
انظر ترجمته: الإصابة في تمييز الصحابة ١/١١١، الطبقات الكبرى لابن سعد ٦/١٢١.

(٣) هو أبو بردة بن نيار بن عمرو بن عبيد واسمه هانيء. وهو خال البراء بن عازب. وشهد العقبة مع السبعين من الأنصار وشهد مع النبي صلى الله عليه وسلم المشاهد كلها توفي في خلافة معاوية.
انظر ترجمته: الطبقات الكبرى لابن سعد ٣/٣٤٤، البداية والنهاية ٨/٦٣.

(٤) انظر: الموافقات ٤/١٨٠.

الأحكام على قضايا معينة، وليس لها صيغ عامة؛ أن تجري على العموم المعنوي، وغير ذلك من المحاولات بحيث لا يكون الحكم على الخصوص في النازلة الأولى مختصاً به. وقد قال تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾[1]، فقد قرر الحكم على الخصوص ليكون عاماً في الناس، فإن نفس التزويج لا صيغة له تقتضي عموماً أو غيره، ولكن الله تعالى بين أنه أمر نبيه لأجل التأسي؛ فقال: «لِكَيْ لا» ولذلك قال: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[2].

الأمر الرابع: أنه لو جاز خطاب البعض ببعض الأحكام حتى يخص بالخروج عنه بعض الناس؛ لجاز مثل ذلك في قواعد الإسلام أن لا يخاطب بها بعض من كملت فيه شروط التكليف بها، وكذلك في الإيمان الذي هو رأس الأمر وهذا باطل بالإجماع، وعموم أحكام الشريعة لجميع من توفرت فيهم شروط التكليف يستلزم عمومها باعتبار الزمان والمكان[3].

وقد ذكر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور[4] رحمه الله تعالى ـ إجماع العلماء على عموم الشريعة وصلاحيتها في كل زمان ومكان وأن العلماء لم يبينوا كيفية هذه الصلاحية فذكر ـ رحمه الله ـ أن هذه الصلاحية عنده تحتمل أن تُتصور بكيفيتين:

«الكيفية الأولى: أن هذه الشريعة قابلة بأصولها وكلياتها للانطباق على مختلف الأحوال بحيث تساير أحكامها مختلف الأحوال دون حرج ولا مشقة ولا عسر. وشواهد هذه الكيفية ما نجده من محامل علماء الأمة أدلة كثيرة

---

(١) سورة الأحزاب، آية: ٣٧.

(٢) سورة الأحزاب، آية: ٢١.

(٣) انظر: الموافقات ٣/٢٤٢ ـ ٢٤٤.

(٤) محمد بن الطاهر بن عاشور رئيس المفتين المالكيين بتونس وشيخ جامع الزيتونة وهو من أعضاء المجمعين العربيين في دمشق والقاهرة له مصنفات عديدة منها تفسيره العظيم «التحرير والتنوير» توفي سنة ١٣٩٣هـ.
انظر: الأعلام للزركلي ٦/١٧٤.

من أدلة الأحكام على مختلف الأحوال، ولكل من أئمة الشريعة نصيب من هذه المحامل، فإذا جمعت أنصباؤهم تجمع فيها شيء وفير من تأويل ظواهر الأحكام على محامل صالحة لمختلف أحوال الناس. مثاله النهي عن كراء الأرض، قال مالك والجمهور: محمل النهي على التورع وقصد مواساة بعض المسلمين بعضاً دون جزم بنقض عقدة كراء الأرض[1] وكالنهي عن جر السلف منفعة، وقد حمله جماعة من الفقهاء الحنفية على ما ليس فيه ضرورة، ولذا رخصوا في بيع الوفاء في كروم بخارى[2].

الكيفية الثانية: أن يكون مختلف أحوال العصور والأمم قابلاً للتشكل على نحو أحكام الإسلام دون حرج ولا مشقة ولا عسر كما أمكن تغيير الإسلام لبعض أحوال العرب والفرس والقبط والبربر والروم والتتار والهنود والصين والترك من غير أن يجدوا حرجاً ولا عسراً في الإقلاع عما نزعوه من قديم أحوالهم الباطلة. ومن دون أن يلجؤوا إلى الانسلاخ عما اعتادوه وتعارفوه من العوائد المقبولة فتعيّن أن يكون معنى صلوحية الشريعة لكل زمان أن تكون أحكامها كليات ومعاني مشتملة على حكم ومصالح صالحة لأن تتفرع منها أحكام مختلفة الصور متحدة المقاصد»[3].

ونخلص فيما سبق ذكره من أدلة ذكرناها على سبيل التمثيل لا الحصر؛ أن هذه الشريعة جاءت عامة لكل الناس على اختلاف أجناسهم وأنواعهم شاملة لكل ما يحتاجونه في دنياهم وآخرتهم من عقيدة وعبادة وسياسة واقتصاد وسلوك وأخلاق وغير ذلك مما ينظم حياة الإنسان في جميع شؤونه.

---

(١) انظر: الأم ١٦/٤ ـ ١٨، حاشية الدسوقي ٣٧٤/٣ و٣٧٥، بداية المجتهد لابن رشد ٤٢٤/٣و٤٢٥ تحقيق محمد حلاّق، مكتبة ابن تيمية القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

(٢) انظر: الفتاوى الهندية ٢٠٩/٣، دار إحياء التراث العربي لبنان، الطبعة الرابعة ١٤٠٦هـ، وحاشية ابن عابدين ٢٧٦/٥، دار الفكر ١٤١٢هـ.

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر بن عاشور ص٩٢و٩٣.

«وهذا الشمول في الأحكام والقواعد لا يقبل الاستثناء والتخصيص، فهو شمول تام بكل معاني كلمة الشمول، وهذا بخلاف المبادئ والنظم البشرية فإن الواحد منها له دائرته الخاصة التي ينظم شؤونها، ولا شأن له فيما عدا ذلك، وعلى هذا فلا يمكن للمسلم أن يقول: إن هذا المجال لي أنظم أموري كما أشاء بمعزل عن تنظيم الإسلام، لا يمكن أن يقول المسلم هذا؛ لأن الإسلام يحكمه من يافوخه إلى أخمص قدميه.

وللإسلام في كل ما يصدر الإنسان حكم خاص، كما له حكمة في كل ما يضعه في رأسه من أفكار وفي قلبه من ميول. وعلى هذا لا يجوز للمسلم أبداً أن يسمح لغير نظام الإسلام أن ينظم أي جانب من جوانب حياته لأنه إن فعل ذلك دخل في نطاق معنى قوله تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَاۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾[(١)]»[(٢)].

وقد يقول قائل: أنتم تدعون أن أحكام الشريعة جاءت شاملة لكل ما يحتاجه الإنسان في حياته ومعالجة كل ما يستجد في واقعه؛ بينما قد وجدنا من النوازل والوقائع المستجدة ما لم نجد في الكتاب ولا في السنة نصاً عليه أو عموماً ينتظمه؛ كأمثال المسائل الاجتهادية التي لا نص فيها.

وهذه الشبهة قد أجاب عليها الإمام الشاطبي ـ رحمه الله تعالى ـ في كتابه الاعتصام بأربعة أجوبة:

١ ـ أن قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ..﴾[(٣)] المراد منه إكمال

---

(١) سورة البقرة، آية: ٨٥.

(٢) أصول الدعوة د. عبدالكريم زيدان ص٥٢.

(٣) سورة المائدة، آية: ٣.

الكليات فلم يبق للدين قاعدة يحتاج إليها من الضروريات والحاجيات أو التكميليات إلا وقد بُينت غاية البيان.

٢ ـ أن المسائل والوقائع التي لا نصّ فيها موجود حكمها في الكتاب والسنة، وذلك لأن قاعدة الاجتهاد ثابتة فيهما فلابد من إعمالها، وإذا أعملنا هذه القاعدة ربطنا الجزئيات والمسائل التي لا نص فيها بالكليات الشرعية، وهذه الكليات والقواعد يجري عليها مالا نهاية له من النوازل.

٣ ـ أن هذه الجزئيات المتجددة نوعان: منها ما هو محتاج إليه ومنها ما هو غير محتاج إليه.. فإن احتاجه الناس كان من مسائل الاجتهاد وهذه مرتبطة بالكليات الشرعية تشهد لها وتحدد أحكامها، وإن لم يحتاجوه فهو من البدع المحدثات، فهذه هي التي لا تجد عليها دليلاً كلياً ولا جزئياً، وبهذا يدخل ما يحتاجه الناس تحت حكم الشريعة وهذا معنى الإكمال، ولا ينازع أحد من أهل السنة رحمهم الله تعالى في أن رسول الله ﷺ جاء ببيان ما يحتاجه الناس في أمور دينهم.

٤ ـ أن هذا المعنى هو الذي فهمه الصحابة رضوان الله عليهم، ولذلك ردوا الجزئيات إلى الكليات الشرعية فعرفوا حكمها، ولم يقل أحد منهم لِمَ لَمْ ينص الشرع على حكم الجد مع الأخوة، وعلى حكم من قال لزوجته: أنت عليَّ حرام؟ وأشباه ذلك مما لم يجدوا فيه عن الشارع نصاً، بل قالوا فيها، وحكموا بالاجتهاد، واعتبروا فيها بمعانٍ شرعية ترجع في التحصيل إلى الكتاب والسنة، وإن لم يكن ذلك بالنص؛ فإنه بالمعنى، فقد ظهر إذاً وجه كمال الدين على أتم الوجوه[1].

يتبيّن مما مضى أن في هذه الشريعة الحلول الناجعة لكل الوقائع

(١) انظر: الاعتصام للشاطبي ٨١٦/٢ ـ ٨١٨، تحقيق سليم الهلالي. دار ابن عفان، الطبعة الرابعة ١٤١٩هـ. ولابن القيم في إعلام الموقعين ٢٥١/١ ـ ٢٥٢، كلام قريب من هذا عقد له فصلاً بقوله: «اختلفوا هل تحيط النصوص بحكم جميع الحوادث». وكذلك كتاب الثبات والشمول الباب الأول ص ١٠١ ـ ١٩٥.

والمستجدات والعلاج لكل النوازل، ولسنا في حاجة إلى أن نستورد قوانين أو أنظمة من الخارج أو نضع من الأنظمة والقوانين ما يخالف الشريعة أو يردّ أحكامها.

وهذه الأنظمة الوضعية التي استشرت في أكثر بلاد المسلمين لم تسلم من العيوب والنقائص المخالفة للفطرة والسنن والعقول السليمة، وإن ادّعوا شموليتها وكمالها فإنها عند المحك العملي تفقد مصداقيتها وتكشف عن حقيقتها الخاوية. وفي أوائل القرن التاسع عشر الميلادي لما صدرت مجموعة نابليون للقوانين نُظِر إليها على أنها القانون الكامل الذي يحوي الحلول لكل مشكلات الحياة، ونادى فقهاء القانون بتقديس نصوص هذا القانون، وزعموا أنه ليس للفقهاء والقضاة حيال نصوص القانون إلا تفسيرها دون نقدها والادعاء بعجزها.

ولكن واضعي القوانين والمسبحين بحمدها لم يستطيعوا أن يستمروا في دعواهم الباطلة وذلك لما دخلت تلك النصوص القانونية الحياة العملية والممارسة والنزول في الواقع، فلم يمضِ بعد ذلك نصف قرن من الزمان على وضعه وتحكيمه في رقاب العباد، حتى خفتت الأصوات التي كانت تزعم أنه فوق مستوى النقد، وتبين لأصحاب الرأي والفكر أنه قانون قاصر لا يسع الحياة الإنسانية ولذلك لاحقوه بالتغيير والتعديل، وعندما طُبق هذا القانون في مصر تبدّى لرجال القانون أنه قانون مشوّه معيب لا يصلح أن يحكم الحياة الإنسانية وأن واضعه راعى ظروفاً خاصة لمجتمع لا يصلح أن يطبق في البيئة المصرية[1].

ومن العجيب حقاً أن يدع أهل الإسلام ما حباهم الله عز وجل من تشريع عظيم لا مثيل له، كامل لا نقص فيه، عدل لا جور فيه، حق لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، إلى مثل تلك القوانين البشرية الخاضعة لأهواء وقصور من وضعها.

---

(١) انظر: خصائص الشريعة الإسلامية، د. عمر الأشقر ص٥٠و٥١، دار النفائس، الطبعة الثالثة ١٤١٢هـ.

وهذه شهادة ـ لسنا في حاجة لها كما أننا لسنا بحاجة أن نبين للناس ضوء الشمس في وهج الظهيرة ـ ولكنها من كبار رجال القانون الوضعي في الغرب، وهو الأستاذ الدكتور (شبرل) عميد كلية الحقوق بجامعة فيينا قال في مؤتمر الحقوق سنة ١٩٢٧م:

«إن البشرية لتفتخر بانتساب رجل كمحمد ﷺ إليها، إذ أنه رغم أميّته استطاع قبل بضعة عشر قرناً أن يأتي بتشريع سنكون نحن الأوربيين أسعد ما نكون، لو وصلنا إلى قمته بعد ألفي سنة»(١).

ولسنا في مقام الردّ على اعتبار الشريعة من عند محمد ﷺ ولكن الذي يهمنا هو حكمه لها بهذا التفوق الساحق الذي ربما يكذبه بعض المنتسبين إلى الإسلام أو يشكك فيه.

إن الأحكام الشرعية بثبوتها ورسوخ قواعدها، وشمولها لكل ما يجدّ في الحياة؛ قادرة على تنظيم حياة الناس الفردية والجماعية بما يضمن لهم السعادة والنجاح في الدنيا والآخرة ولاشك أن هذا الأمر لا يمكن أن يكون واقعاً ملموساً ما لم يوجد من العلماء المجتهدين من يعالج ضرورات الواقع وتطورات الحياة، وما تقذفه من قضايا ومستجدات تتطلب حلاً سريعاً، وفكراً حراً طليقاً، وحيوية علمية، تتجاوب مع المقتضيات، وتواكب تقدم الحياة، بل وترسي دعائم المستقبل وفق الشروط والضوابط التي نص عليها الأصوليون في كتبهم ومؤلفاتهم.

فالاجتهاد ضرورة تشريعية وفرض كفائي، وقد يتعين إذا خيف فوات الحادثة على غير الوجه الشرعي، أو لم يكن مجتهد آخر أمام الحادثة سوى ذلك المجتهد الذي عرضت عليه القضية.

وتتمثل ضرورة الاجتهاد في معرفة الحوادث والنوازل المعاصرة التي

---

(١) شريعة الإسلام. د. القرضاوي ص٩٨.

لم يسبق فيها نص أو اجتهاد فإن كان هذا الأمر مهماً و ضرورياً في العصور الماضية فهو في عصرنا أشد ضرورة وألزم من أي عصر مضى، وذلك لكثرة القضايا وتعقّد شئون الحياة وتبدلاتها السريعة، وتطور أنظمة المجتمعات، وتحديات الأنظمة الوضعية للشريعة الإلهية، ولعلي أحاول في ثنايا البحث أن أجلي أهمية الاجتهاد وأبرز ضرورته في علاج الوقائع والنوازل المعاصرة.

المبحث الثاني:

التعريف بالحكم الشرعي وأقسامه

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التعريف بالحكم الشرعي.

المطلب الثاني: أقسام الحكم الشرعي.

مما لا خلاف فيه بين العلماء أن الحكم الشرعي منشؤه من عند الشارع، فالله وحده هو المشرع على الحقيقة والرسول ﷺ مبلغ عنه ومبين، وصفة التشريع التي يتمتع بها المجتهدون من أهل العلم في كل زمان وعصر لم تكن صفة إنشاء وإنما هي صفة إظهار وصفوا بها تجوّزاً لما يقومون به من اجتهاد شرعي يتتبعون من خلاله دلائل الأحكام ويكشفون الأمارات التي نصبها الشارع علامات تهدي إلى حكم الله عز وجل في كل نازلة.

ويؤكد شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ على هذا المعنى بعد ما طرح سؤالاً يقول فيه: «هل لله في كل حادثة تنزل حكم معين في نفس الأمر بمنزلة ما لله قبلة معينة، هي الكعبة، وهي مطلوب المجتهدين عند الاشتباه؟

فالذي عليه السلف وجمهور الفقهاء وأكثر المتكلمين أو كثير منهم، أن لله في كل حادثة حكماً معيناً إما الوجوب أو التحريم أو الإباحة مثلاً، أو عدم الوجوب والتحريم فيما قد سميناه عفواً.

ـ ثم يقول ـ هل الله نصب على ذلك الحكم المعين دليلاً؟

فالذي عليه العامة أن الله نصب عليه دليلاً، لأن الله لا يضل قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون. وقد أخبر الله أن في كتابه تفصيل كل شيء، وأخبر أن الدين قد كمل، ولا يكون هذا إلا بالأدلة المنصوبة لبيان حكمه»[١].

يتبين لنا من ما مضى أن الأحكام الشرعية للنوازل لا تختلف في حقيقتها عن الأحكام الشرعية للمسائل الأخرى، لأن الله عز وجل قد نصب لكل مسألة حكماً شرعياً معيناً يجتهد العالم في معرفته، فكانت الحاجة لبيان معنى الأحكام الشرعية التكليفية منها والوضعية لأنها خالدة باقية لا تختلف باختلاف الأزمنة أو الأمكنة، إنما يختلف تنزيلها فيما يجدّ ويحدث من وقائع ونوازل تحتاج إلى تلك الأحكام الشرعية، ليحقق المكلف مقام العبودية لله عز وجل في شأنه كله.

المطلب الأول:
التعريف بالحكم الشرعي

تعريف الحكم في اللغة:

هو المنع ومنه قيل للقضاء الحكم لأنه يمنع من غير المقضي، نقول: حَكَمَه كنَصَرَه وأحكمه كأكرمه وحكّمه بالتضعيف بمعنى منعه، ويقال: حكمت السفيه وأحكمته إذا أخذت على يديه.

قال جرير[٢]:

أبني حنيفة أحكموا سفهاءكم ... إني أخاف عليكم أن أغضبا

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٣/٢٦٣ ـ ٢٦٤، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.

(٢) هو جرير بن عطية الخطفي من بني تميم، أشعر أهل عصره، ولد ومات باليمامة وعاش عمره كله يناضل شعراء زمانه ويساجلهم ـ وكان هَجّاءً مرّاً ـ فلم يثبت أمامه غير الفرزدق والأخطل، له ديوان شعر مطبوع توفي سنة ١١٠هـ.
انظر: وفيات الأعيان ١/٣٢١، الأعلام للزركلي ٢/١١٩، سير أعلام النبلاء ٤/٥٩٠.

والحكمة هذا قياسها لأنها تمنع من الجهل. وتقول حكّمت فلاناً تحكيماً منعته عما يريد وحُكِّم فلان في كذا، إذا جُعل أمره إليه، والمحكَّم: المجرّب المنسوب إلى الحكمة.

ومن معاني الحكم التي بمعنى المنع، قولهم: حكمة اللجام وهي ما أحاط بحنكي الدابة وسميت بذلك لأنها تمنعها من الجري الشديد أو هي الحديدة في اللجام تكون على أنف الفرس وحنكه تمنعه من مخالفة راكبه[1].

أما تعريف الحكم الشرعي في الاصطلاح:

الحكم العام في الاصطلاح: هو «إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه»[2].

وقيل: «إسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً»[3] مثل زيد قائم وعمرو ليس بقائم وهذا تعريف لمطلق الحكم، إذ أن الحكم بالاستقراء ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ الحكم العقلي: وهو ما يعرف فيه العقل نسبة أمر لأمر أو نفيه عنه. مثل: الواحد نصف الاثنين إثبات. والجزء ليس أكبر من الكل نفيه عنه.

٢ ـ الحكم العادي: وهو ما عرفت فيه النسبة بالعادة، مثل: الماء مروٍ هذا في الإثبات وفي النفي مثل ضوء القمر ليس محرق.

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة ٩١/٢، لسان العرب ١٤٠/١٢ ـ ١٤٥، القاموس المحيط للفيروزأبادي ص ١٣١٥، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤٠٧ هـ.

(٢) مذكرة الشنقيطي ص ١٠ مكتبة ابن تيمية ـ القاهرة ـ الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ. انظر: حاشية البناني على جمع الجوامع ٤٦/١، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية ١٣٥٦ هـ، قواعد الأصول ومعاقد الفصول لصفي الدين البغدادي ص ٢٣ تحقيق: د. علي الحكمي، طبعة جامعة أم القرى، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.

(٣) التعريفات للجرجاني ص ١٢٣ تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ.

٣ ـ الحكم الشرعي: وهو المقصود بالتعريف والبيان في هذا المقام[١].

وقد اختلف الأصوليون في تعريف الحكم الشرعي إلى عدة تعريفات لا تخلو من ردّ واعتراض ولعل هذا الاختلاف مبني على اختلاف نظرهم في علاقة الشارع بالأحكام وقد اتجهت هذه النظرة إلى عدة آراء واتجاهات أوجزها فيما يلي:

أولاً: من أراد بالحكم الشرعي ما أخبر به الشارع بناءً على أن الأحكام صفات للفعل، وأن الشارع بيّنها وكشفها، ومنها ما يعلم بالعقل ضرورة أو نظراً ومنها ما يعلم بهما، ويسمى الجميع أحكاماً شرعية، أو تخص الأحكام الشرعية بما لم يستفد إلا من الشارع وهذا اصطلاح المعتزلة[٢] وغيرهم من المتكلمين والفقهاء.

ثانياً: من أراد بالحكم الشرعي ما أثبته الشارع وأتى به ولم يكن ثابتاً بدونه بناءً على أن الفعل حكم له في نفسه، وإنما الحكم ما أتى به الشارع، وهذا قول الأشعرية[٣] ومن وافقهم من أهل السنة[٤].

فأهل الاتجاه الأول يقصدون بالحكم الشرعي ما أخبر به الشارع فقط

---

(١) انظر: شرح التلويح على التوضيح للتفتازاني ٢٢/١، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ، مذكرة الشنقيطي ص١٠، قواعد الأصول للبغدادي ص ٢٣.

(٢) المعتزلة: يراد بالمعتزلة عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء ومن سلك سبيلهما، وسموا بذلك لاعتزالهم الجماعة بعد موت الحسن البصري وتبنى دعوتهم على خمسة أصول: العدل والتوحيد وإنفاذ الوعيد، والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، انظر: الملل والنحل ٥٦/١، الفرق بين الفرق ص٨.

(٣) الأشاعرة: نسبة لأبي الحسن الأشعري وهي عقيدته المتوسطة إذ قد مر بثلاث مراحل في الاعتقاد وهم يثبتون بعض الصفات الخبرية وينفون قيام الأفعال الاختيارية بالرب وأشهر أئمتهم الباقلاني والجويني وغيرهم، انظر: الملل والنحل ١٠٦/١، مجموع الفتاوى ٢٥١/٥، ٥٣/٦.

(٤) مجموع الفتاوى ٣١١/١٩ بتصرف، جمع الشيخ عبدالرحمن بن قاسم، طبعة الملك خالد رحمه الله.

وهو العلم المستفاد من الرسول ﷺ مما علّمه أمته بما بعث به من الإيمان والقرآن والكتاب والحكمة.

فهؤلاء نظروا إلى الحكم الشرعي من جهة كونه علماً واعتقاداً أو خبراً صادقاً، وأيضاً إلى كون هذا العلم مستفاداً من الشارع من جهة طريقه ودليله وصحته وفساده ومطابقته ومخالفته ولهذا قصروا الحكم الشرعي على ما يكون من جهة خطاب الأخبار(١).

وأما أهل الاتجاه الثاني فأرادوا بالحكم الشرعي أنه ما أثبته الشارع وأمر به كالواجب والمستحب وسار على هذا أكثر الأصوليين.

والصواب في هذا أن الحكم الشرعي يكون تارة ما أخبر به الرسول ﷺ وتارة ما أثبته وأمر به وتارة يجتمع الأمران؛ فالشهادة مثلاً من جهة كونها صادقة مطابقة لخبرها فهي من القسم الخبري ومن جهة أنها فرض واجب هي من القسم الطلبي(٢).

ولهذا اختلفت تعبيرات الأصوليين في تعريف الحكم الشرعي بناء على كونه خطاب إخبار أو كونه مقتضياً للإثبات والأمر. فمنهم من قال: إن الحكم هو نفس خطاب الله تعالى وعليه ذهب أكثر الأصوليين(٣).

ومنهم من اختار في تعريفه أنه الصفة الشرعية التي هي الأثر لذلك

---

(١) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري ٣٢٣/٢ ـ ٣٢٥، قدم له الشيخ خليل الميس، طبعة دار الكتب العلمية.

(٢) انظر: المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين د. محمد العروسي ص ٩٧ ـ ٩٩، دار حافظ للنشر، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ..

(٣) انظر: المستصفى للغزالي ٥٥/١، الأحكام للآمدي ١٣٥/١ تحقيق د. سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ، فواتح الرحموت للأنصاري ٥٤/١، مصورة من المطبعة الأميرية ببولاق، الطبعة الأولى ١٣٢٢ هـ، نهاية السول للإسنوي ٣٧/١، طبعة عالم الكتب، الإبهاج للسبكي ٤٣/١ طبعة دار الكتب العلمية، شرح مختصر ابن الحاجب للأصفهاني ٣٢٥/١، جامعة أم القرى، الطبعة الأولى ١٤٩٦ هـ، البحر المحيط للزركشي ١٧٥/١، طبعة وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ.

الخطاب، وهو الذي توصف به أفعال العباد وهو مصطلح الفقهاء للحكم الشرعي، فقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[1]، ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾[2] فهذه الخطابات هي الأحكام عند الأصوليين، وأما عند الفقهاء فوجوب الصلاة وحرمة الزنا هي الأحكام.

فالحكم عند الأصوليين: هو تلك النصوص الشرعية نفسها، بينما عند الفقهاء هو الأثرالذي تقتضيه النصوص الشرعية، وقد اختار الإمام الطوفي ـ رحمه الله ـ[3] وبعض الأحناف مصطلح الفقهاء وهو المعبّر عنه بالواجب والمندوب والمحرم والمكروه والمباح[4].

وعموماً فالأصوليون يتجوّزون كثيراً في مصطلح الحكم فقد يعبرون عنه تارة بالواجب وتارة بالإيجاب مع أن هذا التعبير خلاف الحقيقة فالواجب ليس حكماً وإنما هو فعل مكلف تعلق به الإيجاب فهو من متعلقات الحكم وليس من أقسامه[5].

والحقيقة أنها مسألة اعتبارية بمعنى أن لكل فريق أن يطلق ما اختاره

---

(١) سورة يونس، آية: ٨٧.

(٢) سورة الإسراء، آية: ٣٢.

(٣) سليمان بن عبدالقوي بن عبدالكريم الطوفي الصرصري، أبو الربيع، فقيه حنبلي، ولد سنة ٦٥٧هـ. رحل في طلب العلم إلى بغداد ودمشق ومصر وجاور بالحرمين وتوفي في الخليل بفلسطين سنة ٧١٦ هـ وله مصنفات عديدة في الفقه والأصول واللغة انظر في ترجمته: شذرات الذهب ٣٩/٦، الدرر الكامنة ١٤٥/٢، مختصر طبقات الحنابلة لابن الشطي ص٦٠.

(٤) انظر: شرح مختصر الروضة للطوفي ٢٥٩/١ تحقيق د. التركي. مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ، أصول السرخسي ٣٣٧/٢ تحقيق أبو الوفاء الافغاني، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ، كشف الأسرار للنسفي ٣٩٠/٢ دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ.

(٥) وسار على هذا النحو من التجوز جمع من الأصوليين كالغزالي في المستصفى ٦٥/١، وابن قدامة في روضة الناظر ١٤٦/١ تحقيق د. النملة، مكتبة الرشد الطبعة الثالثة ١٤١٥هـ، وأبو إسحاق الشيرازي في اللمع ص ٦٣ تحقيق محي الدين مستو ويوسف بديوي، دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، بدمشق الطبعة الأولى ١٤١٦هـ..

من الأسماء الذي لاحظه؛ فمن لاحظ اعتبار المصدر المنبثق عنه سمّاه (إيجاباً) ومن لاحظ اعتبار تعلقه بالفعل سماه (واجباً) فهما متحدان ذاتاً مختلفان اعتباراً[١].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: ـ «قد يقال الحكم هو خطاب الشارع وهو الإيجاب والتحريم منه، وقد يقال: هو مقتضى الخطاب وموجبه وهو الوجوب والحرمة مثلاً. وقد يقال: المتعلق الذي بين الخطاب والفعل، والصحيح أن اسم الحكم الشرعي ينطبق على هذه الثلاثة»[٢].

ثالثاً: ومن الاختلاف الذي حدث كذلك في تعريف الأصوليين للحكم؛ أن الجمهور ذهبوا على اعتبار خطاب الوضع حكماً كخطاب التكليف وبعضهم لم يعتبره حكماً بل هو مما يتوقف عليه الحكم. ومن هؤلاء الأصوليين الإمام الغزالي ـ رحمه الله تعالى ـ فقد عرّف الحكم بقوله: «خطاب الشرع إذا تعلق بأفعال المكلفين»[٣] فالغزالي يرى الخطابات الوضعية مظهرة ومقتضية للأحكام وليست هي الأحكام ويقول: «اعلم أنه عسر على الخلق معرفة خطاب الله تعالى في كل حال لا سيما بعد انقطاع الوحي، فأظهر الله سبحانه خطابه بأمور محسوسة ونصبها أسباباً لأحكامه وجعلها موجبة ومقتضية للأحكام»[٤]، ووافقه ابن السبكي[٥]

---

(١) انظر: نهاية السول ٧٣/١. والتقرير والتحبير لابن أمير الحاج ٧٩/٢ مصورة من المطبعة الأميرية ١٣١٦هـ.

(٢) مجموع الفتاوى ٣١١/١٩.

(٣) المستصفى ٥٥/١.

(٤) المرجع السابق ٩٣/١.

(٥) هو عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي السبكي، أبو نصر، قاضي القضاة، الفقيه، الأصولي المؤرخ ولد بالقاهرة وانتقل إلى دمشق مع والده فسكنها وبها توفي. له طبقات الشافعية الكبرى وجمع الجوامع في أصول الفقه توفي سنة ٧٧١هـ، انظر ترجمته: الدرر الكامنة ٤٢٥/٢، شذرات الذهب ٢٢١/٦، معجم المؤلفين لكحالة ٢٢٥/٦ ـ ٢٢٦.

ـ رحمه الله تعالى ـ صاحب جمع الجوامع[(١)]، وكذلك البيضاوي ـ رحمه الله ـ[(٢)] في المنهاج وشارحه أبو حامد السبكي[(٣)] في الإبهاج[(٤)] وغيرهم.

رابعاً: أن من أسباب الاختلاف كذلك؛ اعتبار أن الحكم هو الكلام النفسي الأزلي للمولى سبحانه وأن ألفاظ الأدلة دالة على الحكم وليست هي الحكم، لأنها محدثة والحكم قديم ولو كانت نصوص الأدلة هي الحكم، لاتحد الدليل والمدلول وهذا باطل. وذهب إلى هذا الاعتبار الإمام القرافي ـ رحمه الله ـ في تنقيح الفصول،[(٥)] والمحلي ـ رحمه الله ـ[(٦)] في شرحه على

---

(١) انظر: جمع الجوامع مع حاشية العطار وشرح المحلي ٧٥/١. طبعة دار الكتب العلمية.

(٢) هو عبدالله بن عمر بن محمد الشيرازي، قاضي، مفسر، علامة، ولد في المدينة البيضاء بفارس وولي قضاء شيراز مدة ثم رحل إلى تبريز وتوفي بها عام ٦٨٥هـ، من تصانيفه: أنوار التنزيل وأسرار التأويل وله منهاج الوصول في الأصول.

انظر في ترجمته: البداية والنهاية ٣٢٧/١٣، شذرات الذهب ٣٩٢/٥، الأعلام للزركلي ١١٠/٤.

(٣) هو علي بن عبدالكافي السبكي الأنصاري شيخ الإسلام في عصره ولد في مصر وانتقل إلى الشام وتولى قضاءها سنة ٧٣٩ هـ، له مصنفات عدة في التفسير وله نونية في الاعتقاد تسمى الكافية وله مجموعة من الفتاوى مطبوعة توفي رحمه الله سنة ٧٥٦ هـ. انظر ترجمته: طبقات الشافعية للسبكي ١٣٩/١٠ ـ ٣٣٨، والدرر الكامنة ٦٣/٣، الأعلام للزركلي ٣٠٢/٤.

(٤) انظر: الإبهاج في شرح المنهاج ٤٣/١.

(٥) انظر: شرح تنقيح الفصول ص ٩ ـ ٦٨ المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

(٦) هو محمد بن أحمد بن محمد المحلي الشافعي، أصولي، مفسر، مولده ووفاته بالقاهرة عام ٨٦٤هـ، كان مهيباً صداعاً للحق يواجه بذلك الظلم والحكام، وعرض عليه القضاء الأكبر فامتنع، له مصنفات منها تفسيره المعروف الذي أكمله السيوطي، وله في الأصول بعض الحواشي على الورقات وجمع الجوامع. انظر ترجمته: شذرات الذهب ٣٠٣/٧، الأعلام للزركلي ٣٣٣/٥.

جمع الجوامع[1]، والأسنوي[2] ـ رحمه الله ـ في نهاية السول وغيرهم[3].

أما غير هؤلاء فيرون أن الحكم إنما هو اللفظ الموجّه من الشارع وهو الذي جرى عليه الآمدي[4] رحمه الله في تفسيره للخطاب عندما قال: «إنه اللفظ المتواضع عليه، المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه»[5] وسار على ذلك كثير من الأصوليين، ولعل مرجع هذا الخلاف مبني على تفسير الخطاب؛ فمن قال: هو الكلام الذي يفهم، فيسميه خطاباً. ومن قال: إنه الكلام الذي أفهم لم يكن خطاباً والخلاف لفظي[6]. أما من جهة اعتبار كون خطاب الله أنه الكلام النفسي فهذا باطل ولا يصح الاعتقاد به[7].

وهناك أسباب أعرضت عنها خشية الإطالة كالإجمال والتفصيل في بيان المقصود من خطاب الشارع فمنهم من أجمله؛ مثلاً: في الفائدة الشرعية، ومنهم من فصّل وبيّن أن الخطاب تكليفي ووضعي، ومنهم من أجمل

---

(١) شرح المحلي على جمع الجوامع ٦٦/١ مع حاشية البناني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية ١٣٥٦هـ.

(٢) هو محمد بن الحسن بن علي الأسنوي، عماد الدين، فاضل من الشافعية ولد بإسنا وتفقه بها وبالقاهرة والشام، استوطن حماة مدة ثم عاد إلى القاهرة وتوفي بها سنة ٧٦٤هـ له مصنفات في الجدل والتصوف وله شرح على منهاج البيضاوي. انظر ترجمته: الدرر الكامنة ٤٢١/٣، شذرات الذهب ٢٠٢/٦، الأعلام للزركلي ٨٧/٦.

(٣) نهاية السول ٤٨/١ ـ ٤٩.

(٤) هو علي بن محمد التغلبي أصله من آمد بديار بكر، أصولي باحث، تعلم في بغداد والشام، وانتقل إلى القاهرة فدّرس بها واشتهر وحسده بعض الفقهاء فخرج منها إلى الشام وبها توفي سنة ٦٣١هـ، له من المصنفات نحو العشرين في علم الكلام والأصول. انظر ترجمته: وفيات الأعيان ٢٩٣/٣، العقد المذهب ص ٣٥٧، شذرات الذهب ١٤٤/٥.

(٥) الأحكام للآمدي ١٣٦/١.

(٦) انظر: فواتح الرحموت ٥٦/١.

(٧) انظر: شرح الكوكب المنير ٩/٢ ـ ١١٥.

التكليفي لكونه طلباً، ومنهم من فصّله إلى اقتضاء وتخيير، ومنهم من أجمله في التعلق بأفعال المكلفين دون تفصيل كما سبق(١).

التعريف المختار للحكم الشرعي:

هو: «خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع»(٢) فالمقصود «بخطاب الله تعالى»: كلامه سبحانه ذو اللفظ والمعنى وليس هو المعنى النفسي المجرد عن اللفظ والصيغة، وهو القرآن، أو كان بالواسطة وهو ما يرجع إلى كلامه من سنة أو إجماع، وسائر الأدلة الشرعية التي نصبها الشارع لمعرفة حكمه لا تخرج عن هذا الأصل.

فالسنة وهي ما يصدر عن الرسول ﷺ على وجه التشريع راجعة إلى كلامه لأنها مبينة له، وهي وحي الله إليه، قال تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾(٣). والإجماع لا بد له من دليل من الكتاب والسنة فكان راجعاً إلى كلام الله بهذا الاعتبار. وهكذا سائر الأدلة الشرعية كلها كاشفة لخطاب الله، ومظهرة للحكم الشرعي لا مثبتة له.

«المتعلق بأفعال المكلفين»: المراد بالتعلق هو ارتباطه به على وجه يبين صفته من كونه مطلوباً أو غير مطلوب. والمراد بالأفعال: ما يعده العرف فعلاً سواء أكان من أفعال القلوب كالاعتقادات والنيات أم من أفعال الجوارح واللسان كأداء الزكاة وتكبيرة الإحرام وجميع التصرفات القولية ويدخل فيه الكف كترك الزنى.

والمراد بالمكلفين: من كان بالغاً عاقلاً ذاكراً غير مكره. وخرج

---

(١) انظر: شرح الكوكب المنير ٣٣٣/١ ـ ٣٣٤، مذكرة الشنقيطي ص١١، الحكم الشرعي التكليفي د. صلاح زيدان ص ١٦، دار الصحوة للنشر، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

(٢) انظر البحر المحيط للزركشي ١٧٥/١ والتقرير التحبير ٧٧/١، نهاية السول ٤٧/١، زوائد الأصول للإسنوي ص ١٦٩، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ، شرح مختصر ابن الحاجب الأصفهاني ٣٢٥/١، إرشاد الفحول للشوكاني ص ٦ دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٩ هـ.

(٣) سورة النجم، آية: ٣ ـ ٤.

بخطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف الخطاب المتعلق بفعل المكلف لا من حيث أنه مكلف به كقوله تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾[1] فهذا خطاب من الله تعالى متعلق بفعل المكلف من حيث أن الحفظة يعلمون ما نفعل.

ويخرج كذلك بهذا القيد ما تعلق بذاته سبحانه نحو قوله تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[2]، وما تعلق بصفته سبحانه نحو قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾[3]، وما تعلق بفعله سبحانه نحو قوله تعالى: ﴿ٱللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَىْءٌ﴾[4]، وما تعلق بذات المكلفين نحو قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ﴾[5]، وما تعلق بالجمادات نحو قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ ٱلْجِبَالَ﴾[6].

«بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع» الاقتضاء معناه الطلب وهو إما طلب فعل أو طلب ترك، وطلب الفعل إن كان جازماً فالحكم هو الإيجاب وإن كان غير جازم فهو الندب، وطلب الترك إن كان جازماً فهو التحريم وإن كان غير جازم فهو الكراهة، أما التخيير فهو التسوية بين الفعل وبين الترك ويسمى هذا الحكم بالإباحة.

أما الوضع فهو خطاب الشارع بجعل الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً أو صحيحاً أو فاسداً أو كون الفعل رخصة أو عزيمة على اختلاف بين الأصوليين في اعتبار الصحيح والفاسد والرخصة والعزيمة من خطاب الوضع وسيأتي بيان ذلك قريباً بإذن الله تعالى[7].

---

(١) سورة الانفطار، آية: ١٢.

(٢) سورة آل عمران، آية: ١٨.

(٣) سورة البقرة، آية: ٢٥٥.

(٤) سورة الزمر، آية: ٦٢.

(٥) سورة الأعراف، آية: ١١.

(٦) سورة الكهف، آية: ٤٧.

(٧) انظر: شرح الكوكب المنير ٣٣٤/١ ـ ٣٤٤، مذكرة الشنقيطي ص ١٠، الوجيز في أصول الفقه د. زيدان ص ٢٤ ـ ٢٥، دار التوزيع، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ، أصول الفقه د. الزحيلي ٣٨/١، ٣٩، دار الفكر، الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ.

وقولنا «بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع» احتراز من مثل قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِأَدَمَ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُواْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓاْ إِلَٰهَيْنِ ٱثْنَيْنِ﴾[3] ونحو ذلك، فإنه خطاب الله متعلق بأفعال المكلفين، وليس بحكم، لأنه ليس على جهة الطلب والاقتضاء، بل هو خبر عن تكليف سابق أو حاضر، إذ قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓاْ إِلَٰهَيْنِ ٱثْنَيْنِ﴾ هو إخبار حالي للمخاطبين بنهيه لهم عن الشرك[4].

المطلب الثاني:
أقسام الحكم الشرعي

ذكرنا في تعريف الحكم الشرعي، اشتماله على الطلب والوضع وهو ما عبرنا عنه «بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع»وعلى ذلك فإن الحكم الشرعي ينقسم إلى قسمين:

الأول: الحكم التكليفي.

الثاني: الحكم الوضعي.

وقد ذكرنا أن هناك من الأصوليين من اقتصر في تعريفه للحكم على الاقتضاء والتخيير مع أن الحكم الوضعي قسيم له لابد منه في بيان الأحكام الشرعية وقد ذكروا أن أنواع الحكم الوضعي ليست أحكاماً وإنما هي علامات ومعرّفات للحكم وأن الوضع داخل في الاقتضاء أو التخيير، لأن المعنى من كون الدلوك سبباً للصلاة: أنه إذا وجد الدلوك وجبت الصلاة حينئذ، والوجوب من باب الاقتضاء، والأقرب للصواب هو التقسيم الثنائي

---

(١) سورة البقرة، آية: ٣٤.
(٢) سورة البقرة، آية: ٥٨.
(٣) سورة النحل، آية ٥١.
(٤) انظر: شرح مختصر الروضة للطوفي ١/٢٥٣.

الذي ذكرناه،[١] لأن المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء آخر، والمفهوم من الحكم التكليفي ليس هذا، ولزوم أحدهما للآخر في صورة لا يدل على اتحادهما نوعاً، بدليل أن الأحكام الوضعية قد تتناول فعل المكلف وغيره، وهذا الخلاف ليس له كبير فائدة بل هو اختلاف لفظي[٢].

أما تعريف الحكم التكليفي فهو:

«خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاءً أو تخييراً»[٣].

وسمي هذا النوع بالحكم التكليفي لأن فيه كلفة على الإنسان وهذا ظاهر فيما طلب فيه الفعل أو الترك. أما ما فيه تخيير فقد جعل أيضاً من الحكم التكليفي على سبيل التسامح والتغليب، أو الاصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح، وقيل: أنه تكليف من جهة وجوب اعتقاد إباحته، أو قد يقال كذلك: إن اعتبار المباح من أقسام أحكام التكليف هو بمعنى أنه مختص بالمكلف، أي أن الإباحة أو التخيير بين الفعل والترك لا يكون إلا لمن يصح إلزامه بالفعل أو الترك، فهذه أوجه اعتبار الإباحة من أحكام التكليف لا بمعنى أن المباح مكلف به[٤].

أقسام الحكم التكليفي:

يقسم معظم الأصوليين الحكم التكليفي إلى خمسة أقسام[٥] هي:

---

(١) هناك تقسيم ثلاثي أشار إليه الآمدي في الأحكام ١٣٦/١، ١٣٧ وهو جعل الحكم ثلاثة أقسام: اقتضائي وتخييري ووضعي، ولقد أخذنا بالتقسيم الثنائي تبعاً لأكثر الأصوليين لأنه الشائع والمتداول عندهم.

(٢) انظر: الكلام الجامع على الحكم والشرط والسبب والمانع للشيخ عبدالله العبداللطيف ص٨٥، ٨٦. تحقيق د. علي الضويحي، دار الذخائر، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

(٣) انظر: التقرير والتحبير ٧٧/١، شرح مختصر الروضة للطوفي ٢٦١/١.

(٤) انظر: المستصفى ٧٤/١، الأحكام للآمدي ١٧٠/١، شرح مختصر الروضة للطوفي ٢٦٣/١، المسوّدة لابن تيمية ص ٣٦ تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، دار الكتاب العربي، الفروق للقرافي ١٦١/٣ تصوير عالم الكتب ببيروت، حاشية العطار على جمع الجوامع ١١٧/١.

(٥) ذهب إلى ذلك جمهور المتكلمين أما الأحناف فإنهم يزيدون الفرض وهو غير=

أولاً: الإيجاب: وهو طلب الشارع الفعل على سبيل الحتم والإلزام، وأثره في فعل المكلف الوجوب، والفعل المطلوب على هذا الوجه: هو الواجب.

ثانياً: الندب: وهو طلب الشارع الفعل على سبيل الترجيح لا الإلزام، وأثره في المكلف الندب أيضاً، والفعل المطلوب على هذا الصفة: هو المندوب.

ثالثاً: التحريم: وهو طلب الشارع الكف عن الفعل على سبيل الجزم والإلزام، وأثره في فعل المكلف: الحرمة والفعل المطلوب تركه: هو الحرام أو المحرم.

رابعاً: الكراهة: وهي طلب الشارع الكف عن الفعل على سبيل الترجيح لا الحتم والإلزام، وأثره في فعل المكلف: الكراهة أيضاً، والفعل المطلوب تركه على هذا الوجه: هو المكروه.

خامساً: الإباحة: وهي تخيير الشارع المكلف بين الفعل والترك، دون ترجيح لأحدهما على الآخر، وأثره في فعل المكلف: الإباحة، والفعل الذي خير فيه المكلف: هو المباح[1].

ومن هذا يتبين لنا أن المطلوب إيجاده نوعان: الواجب والمندوب وأن الفعل المطلوب تركه نوعان أيضاً: المحرم والمكروه، وأن الفعل المخير فيه بين الفعل والترك نوع واحد وهو المباح.

وقبل أن أبدأ بتعريف كل حكم من أحكام التكليف لابد من الإشارة إلى أن الأصوليين قد اختلفت كذلك وجهات نظرهم في تعريف هذه

= الواجب، والكراهة التحريمية وهي غير المحرم كما عند الجمهور فتصبح أقسامه عندهم سبعة، انظر: المستصفى ٥٥/١، روضة الناظر ١٤٥/١، نهاية السول ٧١/١، الأحكام للآمدي ١٣٦/١، الفروق للقرافي ١٦١/١ و٢٣٢.

(١) انظر: الوجيز في أصول الفقه د. زيدان ص٢٩، أصول الفقه د. بدران أبو العينين ص٢٥٦ ـ ٢٥٧، مؤسسة شباب الجامعة، مصر، روضة الناظر (الهامش) ١٤٦/١.

الأحكام إلى ثلاثة اعتبارات لا تخرج تعريفاتهم في الغالب عنها وهي كما يلي:

١ ـ اعتبار جهة المدح والذم لفاعله، وسار على هذا الاعتبار في التعريف أكثر الأصوليين[(١)].

٢ ـ اعتبار الثواب والعقاب المترتب على القيام بالفعل وذهب إلى ذلك الإمام الجويني[(٢)] ـ رحمه الله ـ في الورقات[(٣)]. وابن حزم[(٤)] في الأحكام[(٥)] والقاضي أبو يعلى[(٦)] في العدّة[(٧)] وغيرهم من الأصوليين ـ رحمهم الله ـ.

---

(١) كالإمام البيضاوي في نهاية السول ٧٣/١، والفتوحي في شرح الكوكب المنير ٣٤٧/١، والإمام الرازي في المحصول ١٨/١، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ، والطوفي في شرحه لمختصر الروضة ٢٧٢/١ وغيرهم من الأصوليين.

(٢) هو إمام الحرمين أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله الجويني، نشأ في بيت علم ودين ودرس على يد والده كثيراً من العلوم، وكان رحمه الله زاهداً ورعاً مجتهداً عالماً أصولياً باحثاً توفي رحمه الله سنة ٤٧٨ هـ وله من المصنفات الكثير في الاعتقاد والفقه والأصول. انظر ترجمته: سير أعلام النبلاء ٤٦٨/١٨، طبقات الشافعية الكبرى ١٦٥/٥، شذرات الذهب ٣٥٨/٣.

(٣) انظر: الأنجم الزاهرات في حلِّ ألفاظ الورقات للمارديني ص ٨٨ تحقيق د. النملة، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

(٤) هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، عالم الأندلس في عصره، ولد بقرطبة وترك رئاسة الوزراء وانصرف إلى العلم والتأليف، كان فقيهاً عالماً حافظاً انتقد كثيراً من العلماء مما كان سبباً لفتنته ومطاردته توفي سنة ٤٥٦هـ وله مصنفات في الملل والنحل والأصول والأدب وغيره.
انظر ترجمته: وفيات الأعيان ٣٢٥/٣، لسان الميزان ٢٣٩/٤، الأعلام ٢٥٤/٤.

(٥) انظر الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ٣٤١/١، دار الكتب العلمية.

(٦) هو الإمام الجليل محمد بن الحسين بن محمد الفرّاء القاضي البغدادي ولد ونشأ وتوفي ببغداد، تولى تدريس المذهب الحنبلي في بغداد سنوات طويلة، تولى القضاء في بغداد سنة ٤٤٠ هـ إلى أن توفي سنة ٤٥٨هـ، له مصنفات عدّة منها: رؤوس المسائل والعدّة في الأصول. انظر ترجمته: طبقات الحنابلة ١٩٣/٢، شذرات الذهب ٣٠٦/٣، مختصر طبقات الحنابلة ص ٣٢.

(٧) انظر: العدّة في أصول الفقه ١٥٩/١. تحقيق د. أحمد سير مباركي، دار النشر بدون، الطبعة الثالثة ١٤١٠ هـ.

٣ ـ اعتبار جهة الأمر والنهي من قِبَل الشارع، ومن العلماء الذين اعتبروا جهة الطلب من الشارع في تعريف الأحكام التكليفية الإمام ابن جزي[(١)] رحمه الله[(٢)].

ولعل الاتجاه الأول من هذه الاتجاهات التي نحاها الأصوليون في تعريفهم لأحكام التكليف أولى بالاعتبار لأنه يظهر الخواص التي تميز الحكم عن غيره وتتبين حقائقه به، ولذلك اختاره جمهور الأصوليين لأنه ينظر إلى اعتبار الأثر المترتب على الحكم وهو المراد تحصيله من خطاب الله، بينما نجد العلماء الذين عرّفوه من جهة كونه طلباً للشارع نظروا لذات الحكم التكليفي وهذا النظر له وجهته من الصحة.

أما الذين قالوا بترتب الثواب والعقاب فلا يصح الحدّ به من وجهين:

١ ـ أن الثواب والعقاب ليس أحدهما وصفاً ذاتياً للأحكام وإنما جزاء عليها فلا يجوز الحد بهما.

٢ ـ أن العقاب قد يعدم إذا عفا الله تعالى، والثواب قد يعدم إذا عدمت النية[(٣)].

---

(١) هو محمد بن أحمد بن محمد بن جزي الكلبي ولد ونشأ في غرناطة، وكان رحمه الله نابغة زمانه وإماماً في الأصول والفقه والتفسير والحديث واللغة له مصنفات عدّة منها التسهيل لعلوم التنزيل، وأصول القرّاء الستة، وله تقريب الوصول وغيرها توفي سنة ٧٤١ هـ. انظر ترجمته: الدرر الكامنة ٣٥٦/٣، الديباج المذهب ص ٣٨٨، معجم المؤلفين ٢٨٥/٨.

(٢) انظر: تقريب الوصول إلى علم الأصول لابن جزي ص ٢١١ ـ ٢١٢، تحقيق د. محمد المختار الشنقيطي، مكتبة ابن تيمية الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ، الكلام الجامع على الحكم والشرط والسبب والمانع للشيخ آل عبداللطيف ص ٩١.

(٣) انظر: تقريب الوصول لابن جزي ص ٢١٣، شرح الكوكب المنير ٣٤٩/١، أصول الفقه للزحيلي ٤٦/١.

التعريف المختار لأحكام الحكم التكليفي:

أولاً: تعريف الواجب:

تعريفه في اللغة: وجب الشيء يجب وجوباً بمعنى لزم. ويأتي بمعنى السقوط من قولهم: وجب الميت إذا سقط[(١)].

وفي الاصطلاح: «ما يذم تاركه شرعاً قصداً مطلقاً»[(٢)].

والجمهور لا يفرقون بين الواجب والفرض، أما الأحناف فيرون أن الفرض ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه كأركان الإسلام الخمسة التي ثبتت بالقرآن ومثله ما ثبت بالسنة المتواترة أو المشهورة كقراءة القرآن في الصلاة. وأما الواجب فهو ما ثبت بدليل ظني فيه شبهة، كصدقة الفطر، وصلاة الوتر والعيدين. فقد ثبت كل منهما بدليل ظني وهو خبر الواحد[(٣)].

وقد ذكر بعض الأصوليين كالآمدي والطوفي أن الخلاف بين الجمهور والأحناف خلاف لفظي بالنظر إلى ما يأتي:

أ ـ المعنى اللغوي: فقد يختلف المعنى اللغوي للفظين إذ الفرض يأتي بمعنى القطع ويأتي الوجوب بمعنى السقوط. وقد يتفق اللفظان في المعنى اللغوي إذ كلاهما يأتي بمعنى الحكم والإلزام.

ب ـ أن المأمور به ليس على درجة واحدة، إذ هو متفاضل متفاوت فتسمية الآكد منه فرضاً وما عداه واجباً أمر يعود إلى اللفظ.

---

(١) انظر: مختار الصحاح للرازي ص ٦٢٥، مكتبة لبنان ١٩٨٩م، القاموس المحيط ص ١٨٠.

(٢) انظر: نهاية السول ٧٣/١، شرح الكوكب المنير ٣٤٧/١، الإبهاج ٥١/١، شرح مختصر الروضة ٢٧٢/١، وإن كان الطوفي لم يذكر قيد (قصداً) كما جاء في التعريف.

(٣) انظر: فواتح الرحموت ٥٨/١، أصول الشاشي ص ٣٧٩، دار الكتاب العربي ١٤٠٢ هـ، كشف الأسرار للنسفي ٣٩٠/٢، كشف الأسرار على أصول البزدوي للبخاري ٥٤٩/٢ ـ ٥٥٤، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ.

ج - أن الأحكام إنما تتعلق بالحقائق والمعاني لا بالألفاظ والمباني، فسواء سمي المأمور به فرضاً أو سمي واجباً، وسواء قيل بالتفريق بين الفرض والواجب أو قيل إنهما مترادفان فلابد من النظر في جميع الأحوال إلى الحقيقة والمعنى(١).

ثانياً: تعريف المندوب:

وهو في اللغة: من ندب الميت بكى عليه وبابه نَصر، وندبه لأمر أي دعاه لأمر فأجاب(٢).

وفي الاصطلاح: «ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه من حيث هو تارك له» نحو قوله تعالى: ﴿فَٱكْتُبُوهُۚ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌۢ بِٱلْعَدْلِۚ﴾(٣).

ثالثاً: تعريف المحرم:

وهو في اللغة: ضد الحلال وهو الممنوع وكذلك الحرام، إلا أن المحرم اسم مفعول، والحرام صفة مشبهة باسم الفاعل، فالأول فعله حَرَّم والثاني فعله حَرُم ومنه قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ﴾(٤) وقوله تعالى: ﴿هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ﴾(٥)(٦).

وفي الاصطلاح: «ما يذم فاعله شرعاً قصداً من حيث هو فعل».

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي ١/١٣٩، ١٤٠، شرح مختصر الروضة ١/٢٧٦، فواتح الرحموت ١/٥٨. القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام ص ٥٧، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ، معالم أصول الفقه للجيزاني ص ٢٩٨ دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.

(٢) انظر: مختار الصحاح ص ٥٧٣، القاموس المحيط ص ١٧٥.

(٣) سورة البقرة، آية: ٢٨٢.

(٤) سورة الأنعام، آية: ١٤٥.

(٥) سورة النحل، آية: ١١٦.

(٦) انظر: مختار الصحاح ص ١١٦، ١١٧، القاموس المحيط ص ١٤١١.

وقد ذهب الأحناف هنا كذلك إلى التفريق بين المحرم والمكروه كراهة تحريمية واعتبروه قسماً سابعاً مع الفرض والأحكام التكليفية الأخرى. ويرون أن الحرام هو ما طلب الشارع تركه على وجه الحتم والإلزام بدليل قطعي كالسرقة والربا وشرب لخمر. أما المكروه تحريماً فهو ما طلب الشارع تركه على وجه الحتم والإلزام بدليل ظني.

ولعل الراجح فيما ذهب إليه الجمهور من عدم التفريق وما قلناه في الفرض والواجب(١) يقال هنا والله تعالى أعلم.

رابعاً: تعريف المكروه:

وهو في اللغة: ضد المحبوب مأخوذ من الكريهة وهي الحرب والشدة فيها(٢).

وفي الاصطلاح: «ما يمدح تاركه شرعاً، ولا ذمّ على تاركه لذاته» نحو لا تأكل بشمالك وهو الذي يسميه الأحناف الكراهة التنزيهية.

خامساً: تعريف المباح:

وهو في اللغة: من إباحة الشيء أحله له والمباح ضد المحظور، واستباحه أقدم عليه واستأصله(٣).

وفي الاصطلاح: «ما أذن الشارع فيه من غير مدح ولا ذم لذاته»(٤).

---

(١) انظر: فواتح الرحموت ١٠٩/١، أصول الفقه د. بدران أبو العينين ص ٢٧٣.
(٢) انظر مختار الصحاح ص ٥٠٠، القاموس المحيط ص ١٦١٦.
(٣) انظر: مختار الصحاح ص ٥٩، القاموس المحيط ص ٢٧٤.
(٤) انظر فيما سبق من تعريفات لأقسام الحكم التكليفي: نهاية السول ٧٧/١،٧٩، شرح مختصر الروضة للطوفي ٣٥٤/١، ٣٥٩، ٣٨٢، الإحكام للآمدي ١٥٦/١، ١٦٣، ١٦٦، ١٦٧، الإبهاج ٥٦/١ ـ ٦٠، حاشية البناني على جمع الجوامع ٧٩/١ ـ ٨٨، البحر المحيط ١٧٥/١، إرشاد الفحول ص ٦، ٧، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد لابن بدران ص ٦٢ ـ ٦٤.

القسم الثاني: الحكم الوضعي:

اختلف الأصوليون في تعريف الحكم فمنهم من عرفه بناءً على التعريف المتقدم للحكم الشرعي فقالوا: «خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالوضع».

ومعنى الوضع أن الشرع وضع أموراً يعرف عند وجودها أحكام الشرع من إثبات ونفي وهذه الأمور هي الأسباب والشروط والموانع، ولهذا ذهب أكثر الأصوليين في تعريفه بأنه:

«خطاب الله تعالى الوارد بجعل الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً أو صحيحاً أو فاسداً أو عزيمة أو رخصةً»[1].

ووجه تسميته بخطاب الوضع لأنه شيء وضعه الله تعالى في شرائعه لا أنه أمر به عباده ولكنه أناطه بأفعالهم من حيث هو خطاب وضع، ولذلك لا يشترط العلم أو القدرة في خطاب الوضع كالطلاق والتوريث ونحو ذلك[2].

أقسام الحكم الوضعي:

ينقسم الحكم الوضعي إلى ثلاثة أقسام:

السبب والشرط والمانع. وبعضهم يجعل العلة قسماً رابعاً، وهذا التقسيم باعتبار ما يُظهر الحكم. لأن الحكم الشرعي لابد من توفر ثلاثة أمور فيه:

وهي وجود الأسباب، ووجود الشروط وانتفاء الموانع[3].

---

(١) انظر: المستصفى ٥٩/١ وما بعدها، الأحكام للآمدي ١٧٢/١ ـ ١٧٤، كشف الأسرار للبخاري ٣٢٦/٢، الموافقات ٢٩٧/١، الفروق للقرافي ١٦١/١، شرح الكوكب المنير ٣٤٢/١، فواتح الرحموت ٥٧/١.

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول ص ٧٩.

(٣) انظر: شرح الكوكب المنير ٤٣٨/١.

وبعض الأصوليين ألحق بالحكم الوضعي أقساماً أخرى لتعلقها به، وفي بعضها اختلاف ونظر، كالصحة والفساد والقضاء والأداء والإعادة والرخصة والعزيمة[1].

والمشهور من أقسام الحكم الوضعي أنه ينقسم إلى خمسة أقسام:

السبب والشرط والمانع والصحة والفساد.

وسأتناول بإذن الله تعالى تعريف كل واحد منها كما سيأتي:

أولاً: السبب:

وهو في اللغة: الحبل، وكل شيء يتوصل به إلى غيره[2].

وفي الاصطلاح: «ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم، لذاته»[3].

وقد يطلق السبب على العلة الشرعية بجامع أن الشارع قد جعلهما علامة على الحكم وجوداً وعدماً، فمنهما ما يكون مؤثراً في الحكم بمعنى أن العقل لا يدرك وجه المناسبة بينه وبين الحكم، وإما أن تكون مناسبته للحكم خفية لا يدركها العقل.

فإن كان الأول: سمي علّة كما يسمى سبباً وإن كان الثاني: سمي سبباً فقط ولم يسمّ علّة، وهذا رأي فريق من الأصوليين.

ومثال الأول: السفر لإباحة الفطر والإسكار لتحريم الخمر، فالسفر:

---

(١) انظر: روضة الناظر ٢٤٤/١ ـ ٢٥٨، الإحكام للآمدي ١٧٢/١، ١٧٣، المستصفى ٥٩/١، فواتح الرحموت ١١٦/١، ١١٧، ١١٨، حاشية البناني على جمع الجوامع ٩٥/١، ٩٧، إرشاد الفحول ص ٧.

(٢) انظر: مختار الصحاح ص ٢٤٧، القاموس المحيط ص ١٢٣.

(٣) شرح الكوكب المنير ٤٤٥/١، شرح تنقيح الفصول ص ٨١، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل لابن بدران ص٦٧، القواعد للحصني ١٩٥/١ تحقيق د. الشعلان ود. البصيلي، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

مظنة المشقة فيناسبه الترخيص، والإسكار: يفسد العقول فيناسبه الحكم بتحريم الخمر، حفظاً للعقول من الفساد، فالسفر والإسكار هنا يعتبران سبباً وعلّة للأحكام المربوطة بهما.

ومثال الثاني: ـ الذي لم تعرف مناسبته للحكم ـ غروب الشمس سبب لوجوب صلاة المغرب، فالعقل لا يدرك سبب وجه المناسبة بين هذا السبب وبين تشريع الحكم بوجوب صلاة المغرب. فغروب الشمس هنا سبب فقط ولا يسمى علّة. وعلى هذا فكل علّة سبب وليس كل سبب علّة[1].

ثانياً: الشرط:

الشرط في اللغة: العلامة وأشراط الساعة علاماتها[2].

وفي الاصطلاح: «ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته»[3].

فقولنا: ما يلزم من عدمه العدم: احتراز من المانع؛ لأنه لا يلزم من عدمه وجود ولا عدم.

وقولنا: ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم: احترازٌ من السبب ومن المانع أيضاً، أما من السبب فلأنه يلزم من وجوده الوجود لذاته، كما سبق، وأما من المانع فلأنه يلزم من وجوده العدم.

وقولنا لذاته: احتراز من مقارنة الشرط وجود السبب، فيلزم الوجود، أو مقارنة الشرط قيام المانع، فيلزم العدم، لكن لا لذاته وهو كونه شرطاً، بل لأمر خارج وهو مقارنة السبب أو قيام المانع.

---

(١) انظر: الفروق للقرافي ٢٨٥/٣، البحر المحيط ١١٥/٥ ـ ١١، الموافقات ٤١٠/١، ٤١١، شرح الكوكب المنير ٤٥١/١، الإحكام للآمدي ١٧٢/١، الوجيز في أصول الفقه د. زيدان ص ٥٧، أصول الفقه للزحيلي ٩٤/١، ٩٥، الوجيز في أصول التشريع د. محمد حسن هيتو ص ٤٩، ٥٠، مؤسسة الرسالة الطبعة الثالثة ١٤١٠ هـ.

(٢) انظر: مختار الصحاح ص ٢٩٤، القاموس المحيط ص ٨٦٩.

(٣) شرح الكوكب المنير ٤٥٢/١، شرح تنقيح الفصول ص ٨٢، البحر المحيط ٣٠٩/١.

ومثال الشرط: الطهارة شرط لوجود الصلاة الشرعية وليس الوضوء جزءاً من حقيقة الصلاة وقد توجد الطهارة ولا توجد الصلاة[1].

ثالثاً: المانع:

المانع في اللغة: الحائل بين الشيئين[2].

وفي الاصطلاح: «ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته»[3].

فقولنا: مايلزم من وجوده العدم؛ احترازٌ من السبب لأنه يلزم من وجوده الوجود. وقولنا: ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته؛ احترازٌ من الشرط، لأنه يلزم من عدمه العدم. أما «لذاته» فهو احترازٌ من مقارنة عدمه لوجود السبب، فإنه يلزم الوجود لا لعدم المانع بل لوجود السبب.

وينقسم المانع إلى قسمين:

١ ـ مانع الحكم: وهو كل وصف وجودي ظاهر منضبط، مقتضاه نفي السبب مع بقاء الحكم، كالأبوة في القصاص.

٢ ـ مانع السبب: وهو كل وصف وجودي يخل وجوده بحكمة السبب يقيناً، كالدّين في الزكاة[4].

---

(١) انظر: شرح الكوكب المنير ٤٥٢/١، ٤٥٣، شرح تنقيح الفصول ص ٨٢، الإحكام للآمدي ١٧٥/١، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص ٦٨، شرح مختصر الروضة ٤٣٠/١، الفروق للقرافي ١٠٨/١ و١٠٩.

(٢) انظر: مختار الصحاح ص ٥٥٩، ٥٦٠، القاموس المحيط ص ٩٨٨.

(٣) شرح الكوكب المنير ٤٥٦/١، ٤٥٧، شرح تنقيح الفصول ص ٨٢، شرح مختصر الروضة ٤٣٦/١، البحر المحيط ٣١٠/١، إرشاد الفحول ص ٧.

(٤) انظر: شرح الكوكب المنير ٤٥٧/١، شرح مختصر الروضة ٤٣٦/١، الإحكام للآمدي ١٧٥/١، البحر المحيط ٣١١/١، بيان المختصر الأصفهاني ٤٠٦/١.

رابعاً وخامساً: الصحة والفساد:

وهي من الأقسام المختلف فيها ولكن الحكم بصحة العبادة وبطلانها وصحة المعاملة وبطلانها ليس فيه فعل ولا ترك ولا تخيير، وإنما فيه وصف الشارع للفعل المستوفي الأركان والشروط بالصحة وما يتبع ذلك من ترتب الآثار عليه، أو وصف الشارع للفعل الذي لم يستوف أركانه وشروطه بالبطلان وما يتبع ذلك من عدم ترتب الآثار عليه، وهذه المعاني كلها تدخل في خطاب الوضع إذ هي من معاني السبب، والسبب من أقسام الحكم الوضعي[(١)].

يقول الفتوحي: ـ رحمه الله ـ «وهو قول الأكثر من أصحابنا وغيرهم»[(٢)].

والصحة في اللغة: ذهاب المرض، والبراءة من كل عيب[(٣)].

وهي عند الأصوليين: استجماع جميع الشروط والأركان وارتفاع الموانع، فإذا كانت في العبادات برئت ذمة المكلف منها؛ كالصلاة المستوفية لأركانها وشروطها وإن كانت أي أفعال المكلف الصحيحة من العادات أو المعاملات، كعقود البيع والإجارة والنكاح ترتب على كل عقد الآثار المقررة له شرعاً.

والفساد في اللغة: ضد الصلاح[(٤)]، أما معناه عند الأصوليين: فهو عدم ترتب أثاره الشرعية، لأن الآثار الشرعية تترتب على ما استوفي الأركان والشروط التي طلبها الشارع، فإن كانت هذه الأفعال من العبادات لم تبرأ ذمة المكلف منها وإن كانت من العقود والتصرفات، لم يترتب عليها ما يترتب على الصحيحة من آثار شرعية[(٥)].

---

(١) انظر: فواتح الرحموت ١/١٢١، ١٢٢، شرح الكوكب المنير ١/٤٦٤.
(٢) شرح الكوكب المنير ١/٤٦٤.
(٣) انظر: القاموس المحيط ص ٢٩١، مختار الصحاح ص ٣١٣.
(٤) انظر: القاموس المحيط ص٣٩١، مختار الصحاح ص ٤٤٣.
(٥) انظر: المحصول ١/٢٥، ٢٦، الموافقات ١/٤٥١، ٤٥٢، شرح الكوكب المنير ١/٤٦٧، ٤٦٨، الإحكام للآمدي ١/١٧٥، مذكرة الشنقيطي ص ٥٣، حاشية العطار على جمع الجوامع ١/١٤١.

وقد يعبر عن الفساد بالبطلان ولا فرق بينهما عند الجمهور بخلاف الأحناف فإنهم يفرقون بين الفساد والبطلان في المعاملات لا العبادات.

فالباطل عند الحنفية ما كان الخلل فيه راجعاً إلى أركان العقد أي الصيغة أو العاقدين أو محل العقد؛ والفاسد ما كان الخلل فيه راجعاً إلى أوصاف العقد لا إلى أركانه فأركانه سليمة ولكن الخلل طرأ على بعض أوصافه كما في مجهولية ثمن المبيع(١).

الفرق بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي:

يتضح الفرق بينهما من وجهين:

الأول: أن الحكم التكليفي يشترط فيه علم المكلف وقدرته على الفعل كالصوم والصلاة. أما الحكم الوضعي فلا يشترط فيه شيء من شروط التكليف كالصبي فإنه ـ وإن لم يكن مكلفاً ـ يضمن غرم المتلفات فالضمان حكم وضع إزاء سببه وهو الإتلاف.

الثاني: أن الحكم التكليفي أمر وطلب كالأمر بالصلاة بخلاف الحكم الوضعي فإنه إخبار(٢).

وقبل أن أختم هذا المبحث أجد أنه لابد من بيان علاقة الأحكام الشرعية بموضوع الرسالة: منهج استخراج أحكام النوازل المعاصرة.

وهذه العلاقة تظهر بوضوح لمن تأمل في اجتهاد الفقهاء عندما تنزل بالمسلمين نازلة فيجتهد العلماء فيها بغية الوصول لحكمها الشرعي،

---

(١) انظر: المستصفى ٩٤/١، البحر المحيط ٣١٢/١ و٣١٣، الإحكام للآمدي ١٧٥/١ و١٧٦، مذكرة الشنقيطي ص ٥٣و٥٤، فواتح الرحموت ١٢١/١ و١٢٢، شرح تنقيح الفصول ص ٧٧، الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٤٤٦، تحقيق محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ.

(٢) انظر: الفروق للقرافي ١٦١/١، ١٦٩، شرح الكوكب المنير ٤٣٦/١، مذكرة الشنقيطي ص ٤٩.

والأحكام الشرعية في عرف كثير من العلماء إذا أطلقت فإنما يراد بها الأحكام التكليفية الخمسة لأنها الأصل المتضمن للأمر والنهي.

وعلى هذا فجميع تصرفات الناس المختلفة وما يجدّ من وقائع حادثة ومسائل نازلة لا تخرج عن أحكام الشرع المأخوذة عن الله تعالى ورسوله ﷺ فإن لهما الحاكمية والسيادة على كل ما يجد وينزل من تصرفات ووقائع.

ولكي تتبين حقيقة هذه العلاقة سأورد بعض القواعد والضوابط الخاصة بالأحكام الشرعية والتي لها علاقة قوية بأحكام النوازل؛ أصالة أو ضمناً.

فمن هذه القواعد:

١ ـ إذا قررنا أن الحكم الشرعي إنما يؤخذ عن الله ورسوله ﷺ فالقول على الله تعالى بغير علم أمر محرم وقد حكى الإمام ابن القيم الإجماع على ذلك[(١)].

والناظر في النوازل المعاصرة بما تحويه من مسائل غامضة وقضايا معقدة تتأكد لديه أهمية استفراغ الوسع في طلب الدليل واستجماع شروط الاجتهاد لمن ينظر فيها والتقصير قي ذلك افتراء على أحكام الشرع وتقوّل على الله بغير علم. يقول الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ: «ينبغي للرجل إذا حمل نفسه على الفتيا أن يكون عالماً بالسنن عالماً بوجوه القرآن، عالماً بالأسانيد الصحيحة، وإنما جاء خلاف من خالف لقلّة معرفتهم بما جاء عن النبي ﷺ في السنة، وقلّة معرفتهم بصحيحها من سقيمها»[(٢)].

---

(١) انظر: إعلام الموقعين ١٢٦/٢.

(٢) الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي، تحقيق: عادل العزازي ٣٣٢/٢ دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

٢ ـ أن الأحكام الشرعية مبنية على تحقيق مصالح الناس وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها.

يقول الشيخ ابن سعدي ـ رحمه الله ـ في قواعده: «القاعدة الأولى: الشارع لا يأمر إلا بما مصلحته خالصة أو راجحة ولا ينهى إلا عما مفسدته خالصة أو راجحة»[١].

والنوازل المعاصرة مهما اختلفت وتنوعت فإن أحكامها لا بد أن تسير وفق قاعدة الشرع الكلية جالبة لمصلحة ودارئة لمفسدة، وتغير الظروف والأزمنة لا يبرر خلاف ذلك. يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ: «فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة، وإن دخلت فيها بالتأويل»[٢].

٣ ـ أن الأحكام الشرعية مبنية على النظر إلى المآل[٣]. وهناك من النوازل المعاصرة ما ينبغي بناؤها على هذه القاعدة سدّاً للذريعة أو تحريماً للميل أو منعاً من الغلو أو الوقوع في البدع والمحدثات وذلك لأن وسائل الحرام تفضي إلى الحرام[٤]. ـ ويلحق بالقاعدة السابقة، أن أحكام الشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالجزم والتحرز مما عسى أن يكون طريقاً إلى المفسدة[٥].

٤ ـ أن الأحكام الشرعية لا تبنى على الصور النادرة. بل العبرة بالكثير الغالب ولو فُرِض وجود مصلحة عظمى في صورة جزئية فإن

---

(١) القواعد والأصول الجامعة ص ٥ مكتبة ابن تيمية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.

(٢) إعلام الموقعين ١١/٣.

(٣) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٣٢٢ دار الكتاب العربي الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ، الموافقات ١٧٩/٥

(٤) انظر: الموافقات ٢٨٧/٥، ١٢٠/٣.

(٥) المرجع السابق ٨٥/٣.

حكمة الله سبحانه وتعالى أولى من مراعاة هذه المصلحة الجزئية التي في مراعاتها تعطيل لمصلحة أكبر وأهم، فالنوازل العامة قد يُقدَّم حكمها واعتبارها وإن أخل بالمصالح الخاصة أو الجزئية[١]. قال ابن العربي[٢]: «إذا كان الحرج في نازلة عامة في الناس؛ فإنه يسقط، وإذا كان خاصاً لم يعتبر عندنا»[٣].

٥ ـ الأحكام الشرعية نوعان: ثابتة لا تتغير، ولا يجوز الاجتهاد فيها، ومتغيرة خاضعة لاجتهاد المجتهدين حسب المصلحة وهي تختلف من شخص لآخر ومن مكان لآخر وكثير من أحكام النوازل المعاصرة من هذا النوع.

قال ابن القيم ـ رحمه الله ـ: «الأحكام نوعان، نوع لا يتغير من حالة واحدة، هو عليها لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة، ولا اجتهاد الأئمة.

كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وُضِع عليه.

والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له: زماناً ومكاناً وحالاً. كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها، فإن الشارع ينوِّع فيها بحسب المصلحة»[٤].

---

(١) المرجع السابق ٨٩/٣. انظر: شرح القواعد الفقهية للزرقا ص ٢٣٥ دار القلم الطبعة الثانية ١٤٠٩ هـ.

(٢) هو محمد بن عبدالله بن محمد المعروف بابن العربي المعافري، من أهل إشبيلية، ختام علماء الأندلس، وآخر أئمتها وحفاظها كانت رحلة إلى المشرق سمع من علمائهم وأخذ منهم، له مصنفات عديدة منها أحكام القرآن وعارضة الأحوذي والقواصم والعواصم، توفي بأشبيلية سنة ٤٦٨ هـ. انظر ترجمته: الديباج المذهب ص ٣٧٦، سير أعلام النبلاء ١٩٧/٢٠، طبقات المفسرين للسيوطي ص ٧٨.

(٣) أحكام القرآن ١٣٠٦/٣.

(٤) إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان ٣٣٠/١، ٣٣١.

٦ ـ أن العبرة في أحكام الشريعة بالحقائق والمعاني لا بالألفاظ والمباني[١].

فقد تتبدل الأسماء والصور لبعض الحقائق بسبب تقلب الأزمنة وتغيرها أو بسبب ضعف الالتزام بالدين واضمحلال دولة الإسلام وكل هذا لا يصح أن يكون سبباً في تبدل الحقائق والمعاني.

وستتضح هذه الضوابط والمعاني بصورة أكبر في مظانها من خلال مباحث الرسالة التي ستأتي ـ بإذن الله ـ[٢].

(١) انظر: شرح القواعد الفقهية للزرقا ص ٥٥.

(٢) انظر: مظانها من الرسالة على سبيل المثال ص ٣٠٦ وما بعدها.

المبحث الثالث:

التعريف بفقه النوازل وبيان نشأته

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف النوازل لغة واصطلاحاً وبيان بعض المصطلحات المرادفة له.

المطلب الثاني: نشأة علم النوازل وبيان أهم الدراسات السابقة حوله.

قررنا فيما سبق أن هذه الشريعة الغرّاء جاءت شاملة لكل ما يحتاجه الإنسان والمجتمع من أمور الدين و الدنيا، صالحة لكل زمان ومكان لا يعتريها خلل أو نقص إزاء حادثة جديدة أو نازلة مدلهمة، وصدق الحق تعالى حيث يقول: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾(١).

فهذا الكمال التشريعي الذي تميز به الإسلام عن غيره من الملل والأديان هو غاية الإعجاز الرباني الذي يقيم الحياة الإنسانية على أفضل صورة وأرقى مثال في عصر تميز بالتطور المذهل والتقدم العلمي السريع في جميع شئون الحياة.

ومع ذلك فإن البشرية في عصور التأريخ شهدت ألواناً مختلفة من

---

(١) سورة المائدة، آية: ٣.

المذاهب والنظريات والنظم والتشريعات التي تهدف إلى سعادة الفرد في مجتمع فاضل ولكن واحداً منها لم يبلغ من الروعة والإجلال مبلغ الإسلام في إعجازه التشريعي. ولا يستطيع أحد كذلك أن ينكر أن الإسلام أحدث في العالم أثراً غيَّر وجه التاريخ وأذهل أرباب النظم والقوانين أن يأتوا بمثله أو ببعضه[١]، ليبقى معجزة خالدة بما فيه من أحكام وأخبار وعلوم ومعارف تضمنها كتاب الله عز وجل وسنة رسوله ﷺ، يقول الرسول ﷺ: «**ما من الأنبياء من نبي إلا أعطي ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله إليّ، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً**»[٢] وكثرة أتباع هذا الدين لم تأت إلا من قبيل علاج النتائج لمشكلات حياة الناس على اختلاف أنواعهم وأحوالهم بما كفله لهم من أسس راسخة خالدة لحياة كريمة هانئة.

يقول الرافعي[٣] ـ رحمه الله ـ: «وما أشبه القرآن الكريم في تركيب إعجازه وإعجاز تركيبه بصورة كلامية من نظام هذا الكون الذي اكتنفه العلماء من كل جهة، وتعاوروه من كل ناحية، وأخلقوا جوانبه بحثاً وتفتيشاً، ثم هو بعدُ لا يزال عندهم على ذلك خلقاً جديداً ومراماً بعيداً وصعباً شديداً»[٤].

إن الإعجاز التشريعي الذي أود إيراده هنا إنما هو صورة واحدة من صور الإعجاز التشريعي غير المتناهي لأحكام القرآن والسنة، وهو ما يتعلق

(١) انظر: مباحث في علوم القرآن د. مناع القطان ص ٢٨٤ ص ٢٨٩، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.

(٢) رواه البخاري في كتاب فضائل القرآن، باب كيف نزول الوحي، وأول ما أنزل، رقمه ٤٩٨١، ٢٢٤/٦.

(٣) هو مصطفى صادق عبدالرزاق الرافعي، عالم بالأدب من كبار الكتاب أصله من طرابلس الشام أصيب بالصمم، له كتب كثيرة منها: ديوان شعر، وتاريخ أدب العرب، تحت راية القرآن، ووحي القلم، توفي رحمه الله سنة ١٣٥٦ هـ. انظر ترجمته: الأعلام للزركلي ٢٣٥/٧.

(٤) إعجاز القرآن: لمصطفى صادق الرافعي ص ١٤٠، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤١٠ هـ.

باستيعاب هذه الشريعة لكل ما يجدّ وينزل من وقائع لا نهاية لها لأن منهج النظر الشرعي بشموله وحيويته قد سهل دخول الوقائع المتجددة تحت أحكام الشريعة؛ كل واقعة تدخل حسب الطريق المناسب لها، منها ما يدخل عن طريق النص مباشرة أو عن طريق إلحاق النظير بنظيره أو بإدراجه تحت قاعدته الكلية أو بإلحاقه بأصل مشترك معه في العلة، إلى غير ذلك من الطرق الاجتهادية، ولا شك أن هذا النظر والاجتهاد في إثبات أحكام النوازل يحتاج إلى موفق ريَّان من علوم الشريعة.

وفي ذلك قال الإمام الجويني ـ رحمه الله ـ: «فلو قال قائل: ما يتوقع وقوعه من الوقائع لا نهاية له، ومأخذ الأحكام متناهية، فكيف يشتمل ما يتناهى على ما لا يتناهى، وهذا إعضال لا يبوء بحمله إلا موفق ريّان من علوم الشريعة»[1].

وبما أننا بصدد البحث في أحكام النوازل المعاصرة التي تعتبر من أدق مسالك الفقه وأعوصها حيث إن الباحث فيها يطرق موضوعات لم تطرق من قبل ولم يرد فيها عن السلف قول، بل هي قضايا مستجدة، يغلب على معظمها طابع العصر المتميز بالتعقيد والتشابك والمتميز بابتكار حلول علمية لمشكلات متنوعة قديمة وحديثة، واستحداث وسائل جديدة لم تكن تخطر ببال البشر يوماً من الدهر، ولهذا كانت الحاجة للفتيا والاجتهاد ضرورة حتميَّة تتجدد تلك الحاجة ما تجدد الزمان، وتعاقب الجديدان، فالوقائع والحوادث بصمات لسير الحياة على صفحة هذا الكون الفسيح، وكلما وقعت واقعة احتجنا فيها إلى فتيا واجتهاد، وحاجتنا للفتيا والاجتهاد في النوازل التي تقع أشد من حاجتنا إلى الطعام والشراب فبالطعام والشراب يستقيم أمر المعاش المادي في الدنيا، وبالحكم الشرعي يستقيم لنا أمر الدنيا والآخرة[2].

---

(١) غياث الأمم في التياث الظلم للإمام الجويني ص ١٩٣ دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ.

(٢) انظر: ضوابط الدراسات الفقهية للعودة ص ٨٩ دار الوطن، الرياض ١٤١٢هـ.

ولعلَّنا نستعرض شيئاً من جوانب أهمية فقه النوازل في مطلب مستقل إن شاء الله تعالى وقبل ذلك نتطرق إلى تعريف النوازل وبيان نشأة هذا النوع من الفقه في المطلبين الآتيين.

المطلب الأول:
تعريف النوازل لغة واصطلاحاً
وبيان بعض المصطلحات المرادفة لها

* تعريف النوازل لغة واصطلاحاً:

- النوازل في اللغة: جمع نازلة، وهي المصيبة الشديدة من شدائد الدهر تنزل بالناس[(١)] يقال نزلت بهم نازلة، ونائبة، وحادثة، ثم آبدة، وداهية وباقعة ثم بائقة وحاطمة وفاقرة ثم غاشية وواقعة وقارعة ثم حاقة وطامة وصاخة[(٢)].

وهذا التقسيم اللغوي للنوازل باعتبار درجة ومرتبة شدة هذه النازلة بالناس، وتجمع على نوازل ونازلات.

* التعريف بالنوازل في الاصطلاح:

تطلق كلمة النوازل بوجه عام على المسائل والوقائع التي تستدعي

---

(١) انظر: المطلع على أبواب المقنع ص ٩٥ وضع محمد بشير الإدلبي، المكتب الإسلامي، ١٤٠١ هـ، الصحاح للجوهري تحقيق أحمد عبدالغفور عطار، الطبعة الثانية ١٣٩٩ هـ، ومعجم مقاييس اللغة لابن فارس ٤١٧/٥، والمصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي تأليف أحمد محمد الفيومي ص ٣٠٩ المكتبة العصرية بيروت الطبعة الثانية ١٤١٨هـ، وتهذيب اللغة لأبي منصور الأزهري ٢١١/١٣، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ومختار الصحاح للرازي ص ٥٧٦، ومعجم متن اللغة الشيخ أحمد رضا ٤٤٢/٥، منشورات دار مكتبة الحياة، لبنان، ١٣٨٠ هـ، والمعجم الوسيط ٩٢٣/٢، دار إحياء التراث العربي، والهادي إلى لغة العرب تأليف حسن الكرمي ٢٨٤/٤، دار لبنان للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.

(٢) فقه اللغة وسر العربية لأبي منصور الثعالبي ص ٢٧٨ تحقيق د. فائز محمد، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ

حكماً شرعياً، والنوازل بهذا المعنى تشمل جميع الحوادث التي تحتاج لفتوى أو اجتهاد ليتبيَّن حكمها الشرعي سواء كانت هذه الحوادث متكررة أم نادرة الحدوث، وسواء أكانت قديمة أم جديدة، غير أن الذي يتبادر إلى الذهن في عصرنا الحاضر من إطلاق مصطلح النازلة انصرافه إلى واقعة أو حادثة جديدة لم تعرف في السابق بالشكل الذي حدثت فيه الآن[1].

هذا ما وجدته من بيان لمعنى النوازل عند بعض المعاصرين بعد طول

---

(١) وقد جمعت بعض تعريفات النوازل لبعض العلماء والباحثين المعاصرين تجلية لهذا المصطلح وبياناً لمعناه، فمن هذه التعريفات:

أ - تعريف الأستاذ عبدالعزيز بن عبدالله بأنها: «القضايا والوقائع التي يفصل فيها القضاء طبقاً للفقه الإسلامي» انظر: مجلة دعوة الحق المغربية العدد ٢٤ السنة ١٤٠٢ هـ، ص ٤٢.

ب - تعريف الدكتور الحسن الفيلالي بأنها: «الواقعة والحادثة التي تنزل بالشخص سواء في مجال العبادات أو المعاملات أو السلوك والأخلاق حيث يلجأ هذا الشخص إلى من يفتيه بحكم الشرع في نازلته» انظر بحثه في ملتقى (القيروان مركز علمي مالكي بين المشرق والمغرب حتى نهاية القرن الخامس للهجرة) عام ١٤١٤ هـ، ص٢٣٠.

ج - تعريف الأستاذ عبدالعزيز خلوف بأنها: «في الواقع مشكلة عقائدية أو أخلاقية أو ذوقية يصطدم بها المسلم في حياته اليومية، فيحاول أن يجد لها حلاً يتلاءم وقيم المجتمع بناءً على قواعد شرعية». انظر: مجلة البحث العلمي العدد (٢٩ ـ ٣٠) السنة ١٦ (١٣٩٩هـ) ص ٧٦.

وانظر بحث فقه النوازل قيمته التشريعية والفكرية إعداد: الحسن الفيلالي مقدم لشعبة الدراسات الإسلامية في كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامع سيدي ـ محمد بن عبدالله ـ فاس ١٤٠٤ هـ.

د - تعريف الأستاذ عمر بن عباد بأنها: «واقعة اجتماعية يبحث لها عن حكم شرعي من خلال النصوص القرآنية والأحاديث النبوية وأقوال الفقهاء فيها» سماعاً منه في تاريخ ١٠/ ٣/ ١٩٩٩م.

هـ - تعريف الأستاذ الدكتور محمد الحبيب التجكاني بأنها: «حادثة واقعية نزلت بالناس في زمان ومكان معين سئل عنها مفتٍ من المفتين أو إحالة من طرف المحكمة على المفتين» سماعاً منه في تاريخ ٧/ ٣/ ١٩٩٩م.

بحث وتحرٍ[1].

أما العلماء الأقدمون فلم أجد أحداً عرّف النوازل تعريفاً دقيقاً يصلح أن يكون حدّاً لها وإنما أعطوا تصوراً عاماً عن النوازل لا يصدق عليه أن يكون تعريفاً لمصطلح النازلة[2] ولعل السبب في ذلك يكمن في الأسباب الآتية:

أولاً: أن مصطلح النوازل لم ينتشر و يُتداول إلا في القرون المتأخرة وليس عند جميع الفقهاء والأصوليين بل عند بعضهم.

ثانياً: أن وضوح المعنى وشيوعه قد يغني أحياناً عن بيان حدّه وتعريفه ولعلّ النوازل من هذا القبيل.

ثالثاً: أن مرادفات لفظ النوازل والمصطلحات المقاربة له لا تقل شأناً في التداول والشيوع عن مصطلح النوازل ذاته، وقد يظن أن إهمال تعريفه

---

(١) انظر: بحث: المدخل إلى فقه النوازل د. عبدالناصر أبو البصل ص ١٢٤ منشور في مجلة أبحاث اليرموك المجلد ١ سنة ١٩٩٧م، وبحث: القضاء المغربي وخواصه للباحث: عبدالعزيز بن عبدالله ٢٣٩/٣ المنشور ضمن أبحاث ندوة الإمام مالك التي عقدت في المغرب جمادى الثانية ١٤٠٠ هـ، طبعة وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية. المغرب.

فقه النوازل د. بكر أبو زيد ص ٨ في الحاشية مكتبة الرشد الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ، أحكام الفتوى والمفتي والمستفتي للباحث: جابر بن علي أبو مدرة، رسالة دكتوراة مطبوعة على الآلة الكاتبة في شعبة الفقه بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ١٤١٠هـ، أصول الفقه لبدران أبو العينين ص ٤٧٢.

(٢) انظر: الرسالة للشافعي ص ٢٠، جامع بيان العلم وفضله لابن عبدالبر ٨٤٤/٢ تحقيق أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، الطبعة الثالثة ١٤١٨هـ، الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي ٣٧٥/٢، مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٠٨/٢٠، إعلام الموقعين لابن القيم ١٦٢/٤، مذاهب الحكام في نوازل الأحكام للقاضي عياض ص ٢٩ تحقيق د. محمد بن شريفة، دار المغرب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٩٩٠م، قواعد المقرّي تحقيق د. أحمد بن حميد ٤٦٧/٢، مطبوعات جامعة أم القرى بمكة المكرمة، الكليات للكفوي ص ٩١٠.

كان لدخوله تحت أحد المصطلحات المرادفة له المعروفة والمشهورة عند العلماء كالأقضية والفتاوى والمسائل والأجوبة، فلا يُحتاج إلى إفراده بحدٍّ خاص.

رابعاً: أن الذين كتبوا في النوازل اهتموا بالجوانب العملية التطبيقية المعالجة للوقائع والفتاوى النازلة بالناس، ولم يهتموا بالجوانب النظرية التي تؤصل وتبين مصطلح النوازل ومنهج استخراج الأحكام فيه.

ونظراً لأهمية تعريف النوازل وضرورة بيان المراد من هذا المصطلح لقيام أركان البحث على معناه الاصطلاحي احتجت إلى تعريفه وبيانه، فأقول فيه وبالله التوفيق:

النوازل هي «الوقائع الجديدة التي لم يسبق فيها نصٌ أو اجتهاد»

شرح التعريف: «الوقائع»: هي كل ما يقع للناس من قضايا ومسائل تحتاج إلى بيان حكم الشرع فيها سواء كانت في أبواب العبادات أو المعاملات أو أحوال الأسرة أو ما يتعلق بالحدود والبينات والدعاوى والأقضية وغيرها من قضايا الناس الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية.

«الجديدة» قيد في التعريف يخرج الوقائع القديمة لأن مرادنا في البحث هو النوازل المعاصرة التي يحتاج الناس فيها إلى اجتهاد شرعي يبين حكمها أمَّا ما مضى وقوعه فلا يقصد في اصطلاحنا.

«التي لم يسبق فيها نص أو اجتهاد»: هذا قيد يخرج الوقائع المستجدة التي سبق فيها نصٌ أو اجتهاد، والمراد بالنص هو ما كان ثابتاً بالقرآن أو السنة أو الإجماع لقيامه عليهما.

والمراد بالاجتهاد هنا: أي النازلة التي لم يسبق فيها فتيا أو حكم شرعي من العلماء والمجتهدين.

وهناك بعض الفقهاء قد تناولوا مصطلح النازلة وأرادوا المعنى اللغوي أي: المصيبة الشديدة من شدائد الدهر تنزل بالناس وأطلقوا هذا المعنى عند ذكرهم لمسألة القنوت في النوازل، وعلى هذا يحمل قولهم: بأن للإمام أن يقنت في الصلاة إذا نزلت بالمسلمين نازلة(١).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ في مسألة قنوت النوازل بعد ما ذكر الأقوال فيها وحجة كل فريق ما نصه: «فيكون القنوت مسنوناً عند النوازل، وهذا القول هو الذي عليه فقهاء أهل الحديث وهو المأثور عن الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم، فإن عمر رضي الله عنه لما حارب النصارى قنت عليهم القنوت المشهور «اللهم عذب كفرة أهل الكتاب»(٢) إلى آخره وهو الذي جعله بعض الناس سنة في قنوت رمضان وليس هذا القنوت بسنة راتبة لا في رمضان ولا غيره. بل عمر ـ رضي الله عنه ـ قنت لما نزل بالمسلمين من النازلة، ودعا في قنوته الذي يناسب تلك النازلة. كما أن النبي ﷺ لما قنت أولاً على قبائل بني سليم الذين قتلوا القرّاء(٣)،

---

(١) انظر: فتح القدير للكمال ابن الهمام ٤٥١/١، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ، والفتاوى الهندية لمجموعة من العلماء ١١١/١، ومواهب الجليل للخطاب ٢٤٣/٢، دار الكتب العلمية الطبعة الأولى ١٤١٦هـ، وتحفة المحتاج لابن حجر الهيتمي مع خواشي الشرواني وابن القاسم ٥٣١/٢، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ، والمغني لابن قدامه ٥٨٦/٢، تحقيق د. التركي ود. الحلو مطبعة هجر القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٦، وكشاف القناع للبهوتي ٤٢١/١، دار الفكر ١٤٠٢ هـ.

(٢) رواه ابن أبي شيبة في كتاب الصلاة باب (٥٩٧) ما يدعو به في قنوت الفجر رقم الحديث (٧٠٣٠) ١٠٧/٢.

قال الألباني: «وهذا سند رجاله كلهم ثقات رجال الشيخين ولولا عنعنة ابن جريج لكان حرياً بالصحة، وقد رواه البيهقي في السنن الكبرى طبعة دار المعرفة ٢١٠/٢ عن سفيان قال: حدثني ابن جريج به.» إرواء الغليل ١٧٠/٢.

(٣) رواه البخاري في صحيحه في كتاب الجمعة باب القنوت قبل الركوع وبعده رقمه (١٠٠٢) ٣٢/٢.

ورواه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب استحباب القنوت في جميع الصلاة إذا نزلت بالمسلمين نازلة، رقم الحديث (٢٩٧ و٣٠٢) ٤٦٨/١ و٤٦٩.

ودعا عليهم بالذي يناسب مقصوده، ثم لما قنت يدعوا للمستضعفين[1] من أصحابه دعا بدعاء يناسب مقصوده»[2] وقد ترجم الإمام النووي[3] ـ رحمه الله ـ في شرحه على صحيح مسلم[4] باباً قال في ترجمته له: «باب استحباب القنوت في جميع الصلوات إذا نزلت بالمسلمين نازلة والعياذ بالله، واستحبابه في الصبح دائماً»[5] ثم ذكر أنواعاً من النوازل «كعدوٍ وقحطٍ ووباءٍ وعطشٍ وضررٍ ظاهر بالمسلمين ونحو ذلك»[6].

* بعض المصطلحات المرادفة للنوازل:

١ ـ الحوادث: ومفردها حادثة قال الأزهري[7] ـ رحمه الله ـ

---

(١) رواه البخاري في صحيحه في كتاب التفسير، باب **﴿فأولئك عسى الله أن يعفو عنهم، وكان الله عفواً غفوراً﴾** رقم الحديث: (٤٥٩٨) ٦١/٦.

(٢) الفتاوى الكبرى ٢٠٦/١.

(٣) هو الشيخ محي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف الدين النووي، محرر المذهب الشافعي ومهذبه ومرتبه صاحب التصانيف المشهورة المباركة، تولى دار الحديث الأشرفية له مصنفات عدة منها: منهاج الطالبين في الفقه وشرح على صحيح مسلم وغيرها توفي عام ٦٧٦ هـ. انظر ترجمته: طبقات الشافعية الكبرى ٣٩٥/٨، طبقات ابن قاضي شهبة ١٥٣/٢.

(٤) هو الإمام الأكبر الحافظ الحجة أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم بن ورد القشيري النيسابوري، صاحب الصحيح ولد سنة ٢٠٤ هـ بنيسابور له رحلة في طلب الحديث إلى العراق والحرمين ومصر والشام جمع في كتابه الصحيح ١٢ ألف حديث وله مصنفات أخرى توفي عام ٢٦١ هـ. انظر ترجمته: سير أعلام النبلاء ٥٥٧/١٢، طبقات الحنابلة ٣٣٧/١، العبر ٣٧٥/١.

(٥) صحيح مسلم بن الحجاج بشرح النووي ١٧٦/٥ المطبعة المصرية بالأزهر الطبعة الأولى ١٣٤٧ هـ.

(٦) انظر: المرجع السابق ١٧٦/٥.

(٧) هو محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي أبو منصور، أحد الأئمة في اللغة والأدب، مولده ووفاته في هراة بخرسان، عني بالفقه ولكن غلب عليه التبحر في اللغة له مصنفات منها: تهذيب اللغة، تفسير القرآن وله كتاب في الغريب، توفي عام ٣٧٠ هـ، انظر ترجمته: شذرات الذهب ٧٢/٣، طبقات الأسنوي ٣٥/١، وفيات الأعيان ٣٣٤/٤.

«الحدث من أحداث الدهر: شبه النازلة»[1].

وهو غالب استعمال الفقهاء والأصوليين، وقد يطلق بعض الأصوليين على

النازلة اسم المجتهد فيه أو محل الاجتهاد[2]، وقليل ما تذكر فيه أحكام النوازل لأن المجتهد فيه يشمل النوازل وغيرها، أما الحوادث ففي الغالب أنها فيما يجدّ من الوقائع الحادثة التي لم يسبق فيها حكم[3].

٢ ـ الوقائع: ومفردها واقعة جاء في لسان العرب «الواقعة: الداهية، والواقعة: النازلة من صروف الدهر»[4] والوقائع كالحوادث في شيوع استعمالها في معنى النوازل[5].

٣ ـ المسائل والقضايا والمستجدات.

وهي من المصطلحات العامة التي تتناول النوازل الفقهية وغيرها، ولا يصح جعلها مرادفة للنوازل بل النوازل أخصّ في المعنى ولكن قد تطلق أحياناً عليها لوجود قيد أو قرينة تخصصها بالنوازل[6] والمعاصرون يغلب

---

(١) لسان العرب لابن منظور ١٣٢/٢.

(٢) انظر: أحكام الفتوى والمفتي والمستفتي لجابر أبو مدرة ص ٤٦.

(٣) انظر: المسودة لآل تيمية ص٥٤٢، ٥٤٣، شرح الكوكب المنير ٥٢٦/٤، ٥٧٩، الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٢٧٣/٣، الفصول في الأصول للجصاص ١٧/٤، ٢٣، تحقيق د. عجيل النشمي، مطبوعات وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ، البحر المحيط للزركشي ٢٣٦/٦، كشف الأسرار للبخاري ٢٦/٤.

(٤) لسان العرب لابن منظور ٤٠٣/٨.

(٥) انظر: نهاية السول للإسنوي ٥٦٤/٤، شرح تنقيح الفصول للقرافي ص٤٤٣، التقرير والتحبير لابن أمير الحاج ٣٣٢/٣، ٣٣٣، غياث الأمم في التياث الظلم للجويني ص١٩٣، إعلام الموقعين لابن القيم ١٧٨/٤، أصول الفقه لبدران أبو العينين ص٤٧٢.

(٦) انظر: بحث المدخل إلى فقه النوازل د. عبدالناصر أبو البصل ص١٤٠، أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي، د. محمد رياض ص١٨١ مطبعة النجاح بالمغرب، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.

عليهم استعمال مصطلح المستجدات في النوازل المعاصرة[١].

* النوازل بين الاجتهاد والإفتاء:

الاجتهاد والفتيا من المصطلحات القريبة من موضوع النازلة ولذلك سأبين إن شاء الله معنى كل منهما ثم أذكر أوجه المقاربة بينهما:

فالاجتهاد في عرف الأصوليين له تعريفات كثيرة من ذلك ما قاله الآمدي ـ رحمه الله ـ في تعريفه بأنه «استفراغ الوسع في طلب الظن بشئ من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه»[٢] ومنهم من قال: «أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد الطلب»[٣]. وعرفه ابن الهمام[٤] بقوله: «الاجتهاد بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي ظني»[٥] وعرفه الإمام البيضاوي حيث قال: «هو استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية»[٦] وقال ابن الحاجب في تعريفه: «الاجتهاد استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي»[٧] وأقرب هذه التعريفات للصحة تعريف الإمام البيضاوي لقلة ما يرد عليه ولوضوحه وشموله للاجتهاد الفردي والجماعي[٨].

ووجه المقاربة بين الاجتهاد والنوازل: أن الاجتهاد وعاء النوازل وبه

---

(١) انظر: المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل تأليف د. بكر أبو زيد ٩١٩/٢ دار العاصمة، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

(٢) الأحكام للآمدي ١٦٩/٤.

(٣) كشف الأسرار للبخاري ٢٦/٤.

(٤) هو محمد بن عبدالواحد بن عبدالحميد بن مسعود السيواسي ثم الإسكندري المعروف بابن الهمام من علماء الحنفية عارف بأصول العلوم والتفسير والفقه والحساب والمنطق وغيرها توفي بالقاهرة سنة ٨٦١ هـ له فتح القدير في الفقه، والتحرير في الأصول وغيرها. انظر ترجمته: شذرات الذهب ٢٩٨/٧، معجم المؤلفين ٢٦٤/١٠.

(٥) التقرير والتحبير شرح التحرير ٢٩١/٣.

(٦) نهاية السول ٥٢٤/٤.

(٧) شرح مختصر ابن الحاجب للأصفهاني ٢٨٨/٣.

(٨) انظر مزيد تفصيل في تعريف الاجتهاد ص ١٤١ ـ ١٤٦ من الرسالة.

نبيّن حكمها في الشرع وبينهما تلازم في الغالب.. أما الفتيا فقد عرّفها الإمام القرافي ـ رحمه الله ـ بأنها «إخبار عن حكم الله»[1] وقيل إنها «الإخبار عن حكم شرعي لا على وجه الإلزام»[2]، وأحسن ما قيل في تعريف الفتوى «هو أن الإفتاء إخبار بحكم الله تعالى عن دليل شرعي لمن سأل عنه في أمر نازل»[3] وذلك أن الإخبار بحكم الله تعالى من غير سؤال هو مجرد إرشاد لا إفتاء والإخبار به عن سؤال في غير أمرنازل، هو تعليم لا إفتاء.

وكثير من الأصوليين يرى أنه لافرق بين الإفتاء والاجتهاد وأن المجتهد هو المفتي والمفتي هو المجتهد[4]. والحقيقة أن هناك فروقاً بينهما فالإفتاء هو الإخبار بثمرة الاجتهاد، والاجتهاد لا يتضمن الإخبار بتلك الثمرة، والفتوى غالباً ما تكون جواباً عن سؤال من مستفتٍ بعينه بعكس الاجتهاد. ثم إن حكم الحاكم لا ينقض باجتهاد مثله بخلاف الفتوى فلمفتٍ آخر أن ينظر فيما أفتى فيه غيره ويفتي بخلافه[5]. أما علاقة النوازل بالفتاوى فالنوازل تختص بالحدوث والوقوع، فهي أضبط في التعبير من الفتوى التي تشمل سؤال الناس عن الأحكام الشرعية سواء حدثت أم لم تحدث ـ كما هو تعريف البعض من الأصوليين ـ بمعنى أن المسائل عبارة عن تفريعات وفروض في حين أن النوازل تقتصر على الوقائع الحادثة.

وهكذا نجد هذه الأسماء تتردد في كتب الفقه والنوازل بمختلف الصيغ

---

(١) الفروق ٥٣/٤.

(٢) مواهب الجليل شرح مختصر خليل ٤٥/١.

(٣) الفتيا ومناهج الإفتاء تأليف د. محمد سليمان الأشقر ص١٣، دار النفائس، الطبعة الثالثة ١٤١٣هـ.

(٤) نهاية السول للإسنوي ٥٧٩/٤، التقرير والتحبير ٢٩١/٣، إرشاد الفحول ٢٥٠.

(٥) انظر: الفتيا ومناهج الإفتاء للأشقر ص١٥، ورسالة أحكام الفتوى والمفتي والمستفتي لجابر أبو مدرة ص٤١، الفتوى في الإسلام للقاسمي ص٥٤، ٥٥ تحقيق محمد القاضي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ.

والمسمى واحد فتراهم يقولون: مسائل فلان وأجوبة فلان وفتاوى فلان والكل شئ واحد لا يخرج عن سؤال السائل وجواب المفتي سواء كان السؤال واقعاً أم متوقعاً[1].

المطلب الثاني:
نشأة علم النوازل وبيان أهم الدراسات السابقة حوله

* نشأة علم النوازل:

ـ جاء الإسلام في عصر المبعث كحدثٍ بارزٍ من الأحداث الكبرى التي غيرت مجرى تأريخ الإنسان وعهدٍ فاصلٍ بين الفوضى والنظام في الأفكار وشئون الحياة، وفارقاً بين الكفر والإيمان وكان الوحي المنطلق الأساسي لجميع التصورات والأفكار والمعتقدات.

قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَاۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾﴾[2] فنظَّم القرآن الكريم كثيراً من المجالات الإنسانية فيما يرجع إلى التفكير، والسلوك، وشرع لكل حالة ما يناسبها. كما أجاب عن أسئلة السائلين، وأنار دجى حيرة المتطلعين، وفي كل ذلك هداية ورحمة من رب العالمين.

وهذه السمة هي التي أضفت على القرآن الكريم وصفه بالتفرقة والتنجيم كلما نزلت حادثة، مما كوَّن من بعض تلك الوقائع والأحداث ما يعرف بعلم أسباب النزول، فنزول القرآن كان أكثره على حسب الوقائع والقضايا والتي كانت تقع للمسلمين فيبين القرآن أحكامها، وكثيراً ما كان الصحابة إذا نزلت بهم نازلة تسارعوا للسؤال عن حكمها فينزل القرآن، أو تبين السنة، فيسارعون للامتثال فيكون أثبت في أذهانهم وأرسخ في قلوبهم،

---

(١) انظر: أصول الفتوى والقضاء د. محمد رياض ص١٨١، الأعلام للزركلي ١٧٢/٥.

(٢) سورة الشورى، آية: ٥٢.

فبقيت سنة جارية، فإذا نزلت بهم نازلة رفعوا السؤال لأهل العلم فأجابوا بما علموا، أو قالوا لا ندري[1].

ـ وسار رسول الله صلى الله عليه و سلم على منهج القرآن في القيام بأمر النظر في النوازل والوقائع بالفتيا والاجتهاد، وقد بيَّن الإمام القرافي ـ رحمه الله ـ أن تصرفه عليه الصلاة و السلام هو: «إخبار عن الله تعالى بما يجده في الأدلة من حكم الله تبارك وتعالى»[2].

وبعد أن بيَّن ـ رحمه الله ـ الفرق بين تصرف رسول الله صلى الله عليه و سلم بالفتيا، وتبليغ الرسالة، وحكمه عليه الصلاة والسلام؛ أشار إلى أن تصرفه بالفتيا هو أغلب أحواله صلى الله عليه و سلم[3].

وقد ثار جدال عريض بين الأصوليين حول اجتهاده عليه الصلاة والسلام، لكن قيامه بالفتوى في أكثر من مقام يرجح القول باجتهاده صلى الله عليه و سلم، لأن الفتوى عملية تنبني على ربط الواقعة بدليلها كما تقوم على الاستنباط؛ ورسول الله صلى الله عليه و سلم عين الدليل، واجتهاده وفتواه عليه الصلاة والسلام مؤيدان بالوحي إذ لا يقرّه الله سبحانه على باطل وحاشاه من ذلك[4].

وجاء عن النبي صلى الله عليه و سلم أنه قال: «**إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إليّ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي بنحو ما أسمع**»[5].

---

(1) انظر: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي لمحمد بن الحسن الحجوي ٨٥/١ ـ ٨٦، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ، أصول الفتوى والقضاء د. محمد رياض ص ٢٠ ـ ٢٥.

(2) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ص ٩٩.

(3) انظر: المصدر السابق ص ١٠٠، البحر المحيط للزركشي ٢١٩/٦.

(4) انظر مسألة اجتهاده صلى الله عليه وسلم: نهاية السول ٥٢٩/٤، شرح الكوكب المنير ٤٧٤/٤ ـ ٤٨٠، البحر المحيط ٢١٤/٦ ـ ٢١٨، روضة الناظر ٩٦٩/٣ ـ ٩٧٣، الأحكام للآمدي ١٧٢/٤ أ١٨٠.

(5) رواه البخاري في صحيحه في كتاب الحيل، الباب العاشر، رقم الحديث (٦٩٦٧) ٣٢/٩.=

يقول الإمام الشوكاني[1] ـ رحمه الله تعالى ـ: «وفيه أنه صلى الله عليه و سلم كان يقضي بالاجتهاد فيما لم ينزل عليه فيه شيء، وخالف في ذلك قوم وهذا الحديث من أصرح ما يحتج به عليهم»[2] وقد كلف الله سبحانه الأمة بالاجتهاد والاستنباط من النصوص، بناء على أمانة الاستخلاف والرسول صلى الله عليه وسلم كان أول القائمين بهذا الأمر لتتأسى به أمته فيما يقع بها من نوازل ومسائل.

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ: «وأول من قام بهذا المنصب الشريف سيد المرسلين وإمام المتقين وخاتم النبيين عبد الله ورسوله وأمينه على وحيه وسفيره بينه وبين عباده، فكان يفتي عن الله بوحيه المبين، وكان كما قال له أحكم الحاكمين: ﴿قُلْ مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُتَكَلِّفِينَ﴾[3]».

وقد جمع ابن القيم ـ رحمه الله ـ جملة صالحة من فتاواه عليه الصلاة و السلام ضمن كتابه القيم إعلام الموقعين مرتباً لها على الأبواب الفقهية[4].

ـ وبأقواله ﷺ وبأفعاله وإقراراته تربى جيل الصحابة الكرام رضي الله عنهم على سنن هذا الإرث العظيم الذي ورثوه من المصطفى صلى الله عليه و سلم. وساروا على نهجه في مجال الفتوى، والنظر الشرعي للوقائع المستجدة والحوادث الطارئة[5].

= ورواه مسلم في صحيحه كتاب الأقضية باب الحكم بالظاهر واللحن بالحجة رقم الحديث (١٧١٣) ١٣٣٧/٣.

(١) هو محمد بن علي بن محمد بن عبدالله بن حسن الشوكاني الخولاني، ثم الصنعاني، مفسر، محدث، فقيه، أصولي مؤرخ، أديب، نحوي، نشأ بصنعاء وولي القضاء، وتوفي بها ١٢٥٠هـ له تصانيف كثيرة منها: فتح القدير في التفسير، إرشاد الفحول في الأصول وغيرها. انظر ترجمته: معجم المؤلفين ٥٣/١١، الأعلام ٢٩٨/٦.

(٢) نيل الأوطار ٢١٣/١٠، طبعة مكتبة الكليات الزهرية، القاهرة.

(٣) سورة ص، آية: ٨٦.

(٤) إعلام الموقعين ٩/١

(٥) المرجع السابق ٢٠٥/٤ ـ ٣١٠.

قال الإمام أبو شامة[١] ـ رحمه الله تعالى ـ:

«فكانوا إذا نزلت بهم النازلة بحثوا عن حكم الله تعالى فيها من كتاب الله وسنة نبيه، وكانوا يتدافعون الفتوى ويودّ لو كفاه إياها غيره، وكان جماعة منهم يكرهون الكلام في مسألة لم تقع، ويقولون للسائل عنها أكان ذلك ؟ فإن قال: لا، قالوا: دعه حتى يقع ثم نجتهد فيه، كل ذلك يفعلونه خوفاً من الهجوم على ما لا علم لهم به، واشتغالاً بما هو الأهم من العبادة والجهاد فإذا وقعت المسألة لم يكن بدّ من النظر فيها»[٢].

ولذلك قَلَّتْ فروعهم الفقهية بخلاف من بعدهم، وذلك أن الحكم في النازلة لم يكن يصدر إلا بعد تأنٍ وتقليبٍ لوجهات النظر في تلك النازلة وكيفية ربطها بالدليل الذي يحكمها.

يقول محمد بن الحسن الحجوي[٣] ـ رحمه الله ـ في هذا الشأن: «فمهما نزلت نازلة فزعوا إلى الشورى فلم تصدر الفتوى والحكم إلا عن تبصّر وحكمة، ولذلك قلما يبقى الخلاف، بخلاف الزمن النبوي الذي كان الخلاف فيه معدوماً، وبخلاف عصر من بعدهم الذي كثر الخلاف لانعدام

---

(١) هو عبدالرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم بن عثمان المقدسي الدمشقي، الشافعي، المعروف بأبي شامة، محدث، حافظ، مؤرخ، مفسر، فقيه، أصولي، ولد بدمشق، وقتل بها في رمضان سنة ٦٦٥ هـ من مصنفاته: المقاصد السنية في علم الكلام وكتاب الروضتين في أخبار الدولتين، وله رسالة في الأصول. انظر ترجمته: شذرات الذهب ٣١٨/٥، طبقات الأسنوي ٣١/٢، معجم المؤلفين ٢٥/٥.

(٢) المؤمل للرد إلى الأمر الأول، لعبدالرحمن بن أبي شامة ضمن مجموعة الرسائل المنبرية ٢٣/٢، نقلاً من أصول الفتوى والقضاء د. محمد رياض ص٥١.

(٣) هو محمد بن الحسن الحجوي الثعلبي القاضي ولد ١٢٩١هـ بمدينة فاس بالمغرب وتنقل في بلاد المغرب وتونس والجزائر وأخذ عن كبار أعلامهم وأخذوا عنه، تولى عدة مناصب وتصدى للتدريس في الرباط وفي بعض مدن المغرب حتى توفاه الله عز وجل سنة ١٣٧٦هـ. انظر ترجمته التي كتبها عن نفسه في مقدمة كتابه الفكر السامي ص ٩ ـ ٢٤.

الشورى في غالبه، فمجلس أبي بكر، وعمر وعثمان وعلي كان مجلس تشريع وفقه واستنباط ومشاورة وخصوصاً الأولان منهم»[1].

ومع هذا الاحتياط البالغ في الحكم على النوازل والمسائل وردت كثير من الاجتهادات عن بعضهم، كما يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ: «وقد كان أصحاب رسول الله ﷺ يجتهدون في النوازل، ويقيسون بعض الأحكام على بعض، ويعتبرون النظير بنظيره بل وقد اجتهد الصحابة في زمن النبي ﷺ في كثير من الأحكام ولم يعنفهم، كما أمرهم يوم الأحزاب أن يصلوا العصر في بني قريظة[2] فاجتهد بعضهم وصلاها في الطريق وقال لم يرد منّا التأخير، وإنما أراد سرعة النهوض فنظروا إلى المعنى، واجتهد آخرون، وأخروها إلى بني قريظة فصلوها ليلاً، فنظروا إلى اللفظ، وهؤلاء سلف أهل الظاهر، وهؤلاء سلف أصحاب المعاني والقياس فالصحابة رضي الله عنهم مثلوا الوقائع بنظائرها وشبهوها بأمثالها وردوا بعضها إلى بعض في أحكامها وفتحوا للعلماء باب الاجتهاد ونهجوا لهم طريقه وبينوا لهم سبيله»[3].

وجاء بعدهم عصر التابعين وقد ساروا على نهج الصحابة رضي الله عنهم ملاحظين طريقتهم ومذهبهم في حلّ المسائل الطارئة، مراعين أصول الفتوى عندهم في رجوعهم إلى مصادر التشريع، وفي مبادئهم العامة التي رعوها في اجتهادهم ولهذا كانت أحكامهم في النوازل والوقائع على كثرتها لم تظهر فيها هوة الخلاف بينهم وبين الصحابة أو بينهم وبين بعضهم من التابعين وإن كان قد حدث شيء من الاختلاف المحمود الذي لم يبلغ ما وصل إليه من بعدهم، وهذا التنوع الاجتهادي قد حدث في نهاية عصر التابعين حين ولادة المذاهب الفقهية التي تميزت بمناهج اجتهادية مختلفة

---

(١) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ٣٢٠/١.

(٢) رواه البخاري في كتاب المغازي، باب مرجع النبي صلى الله عليه وسلم من الأحزاب ومخرجه إلى بني قريظة، ومحاصرته إياهم، رقم الحديث (٤١١٩) ١٤٣/٥.

(٣) انظر: أصول الفتوى والقضاء د. محمد رياض ص٧٢، الفكر السامي في تاريخ الفكر الإسلامي ٣١٤/١ ـ ٣٧٤.

نظراً لاتساع الرقعة الإسلامية في عصر الفتوحات وانتشار الصحابة والتابعين في تلك البقاع وتفاوتهم في الإلمام بالسنة النبوية بين مكثر ومقلّ فتفاوت نظرهم واستنباطهم للأحكام تبعاً لذلك.

ومن صور هذا الاختلاف: اختلافهم في تخصيص عموم الكتاب بخبر الآحاد، أو القياس، وهل الحديث المشهور يخصص عموم القرآن الكريم ويكون مقيداً لإطلاقه في الألفاظ؟ وهل يستدل برواية الثقات مطلقاً سواء أكانوا فقهاء أم غير فقهاء؟ أو يكتفى برواية الفقهاء منهم دون غيرهم؟ وهل الحديث المرسل حجة أو لا؟ وهل يعتبر عمل أهل المدينة حجة؟ وهل فتوى الصحابة حجة؟ إلى غير ذلك من القواعد الاجتهادية التي اختلفوا فيها وبالتالي أدى إلى اختلافهم في أحكام الوقائع والنوازل[(١)].

ثم جمعت تلك المسائل والفتاوى والاجتهادات في مصنفات مدونة، تسارعت بعدها حركة التدوين لفقه الأئمة حتى انتشرت وكثرت المصنفات والمؤلفات لكل مذهب.

والناظر في سير حركة التأليف الفقهي على مدار العصور يجد أن التصنيف الفقهي قد سلك مسارين:

الأول: في مجال الشروح والتعليق وبيان الأحكام، وفق النسق الترتيبي التقليدي، وهذا هو الغالب على المصنفات.

والثاني: مخصص لتسجيل الواقعات والحوادث وبيان فتاوى العلماء

---

(١) انظر: تاريخ الفكر الإسلامي د. عبدالمجيد الدبياني ص٢٠٥ ـ ٢٠٦، الدار الجماهيرية، ليبيا الطبعة الأولى ١٩٩٤م، تاريخ التشريع الإسلامي د. عبدالعظيم شرف الدين ص١٦٤ ـ ١٨٥ منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، الطبعة الرابعة ١٩٩٣م، علم الفقه د. عبدالمنعم النمر ص٦٣ ـ ٧٧، سلسلة إحياء التراث، العراق ١٩٩٠م، المدخل في التعريف للفقه الإسلامي د. مصطفى شلبي ص ١٦٢ ـ ٢١٩ دار النهضة العربية ١٤٠٥هـ.

فيها، وهذه المصنفات، وإن كانت تراعي التبويب والترتيب الفقهي في الغالب، إلا أن طريقة عرضها تكون على شكل سؤال وجواب.

وهذه المصنفات التي تعنى بالفتاوى أطلق عليها عدة مصطلحات أشهرها:

الفتاوى، النوازل، الأجوبة، والمسائل، والواقعات، والقضايا، والحوادث، والغالب عند الأحناف والشافعية والحنابلة استخدام مصطلح الفتاوى والواقعات والأجوبة بينما المالكية يغلب عليهم استعمال مصطلح النوازل[1].

* أهم الدراسات السابقة للنوازل:

إن دراسة كتب الفتاوى مهمة لمن يتصدى لبحث نازلة من النوازل، فهي تعطي الباحث صورة عن الوقائع التي حدثت في السابق، وما قيل فيها من أجوبة وأحكام، فتزداد الصورة وضوحاً لديه، فيقدم على بحث النازلة الجديدة بهمة وروية وانشراح صدر.

كما أن دراسة كتب الفتاوى تعطي الباحث تصوراً عن مكانة النازلة الجديدة، لأنه إذا لم يجدها أو مثلها فيما سبق، يستطيع القول بأنها واقعة لم تحدث من قبل، وليست من مواضع الإجماع، بل ولا من المواضع التي سبق القول فيها، ولهذا سيضع منهجاً جديداً لبحثها بخلاف ما لو وجدها قد بحثت من قبل. ولهذه الأهمية وغيرها كانت دراسة كتب الفتاوى مصدراً لمعرفة أحكام النوازل ومنهجية النظر فيها[2]. وسأذكر إن شاء الله بعضاً من المصنفات التي سميت بالفتاوى أو النوازل عند المذاهب الأربعة:

---

(١) انظر: بحث المدخل إلى فقه النوازل د. عبدالناصر أبو البصل ص ١٤٢، المدخل المفصل لبكر أبو زيد ٩١٩/٢، بحث: مناهج كتب النوازل الأندلسية والمغربية د. محمد الحبيب الهيلة ص ٢١٧ من أعمال المؤتمر الافتتاحي لمؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، نشر مؤسسة الفرقان، لندن، ١٤١٣هـ.

(٢) انظر للاستزادة: تمهيد الفصل الخامس من الرسالة.

أولاً: المذهب الحنفي:

١ ـ الفتاوى البزازية: لمحمد بن محمد البزازي[١]، ت[٨٢٧] هـ مطبوع.

٢ ـ الفتاوى الظهيرية: لظهير الدين محمد البخاري[٢]، ت[٦١٩] هـ مخطوط.

٣ ـ فتاوى الولواجي: لظهير الدين أبي المكارم الولواجي[٣]، ت[٧١٠]هـ مخطوط.

٤ ـ فتاوى قاضي خان: لفخر الدين حسن بن منصور الأوزجندي[٤]، [٥٩٢] هـ مطبوع.

---

(١) محمد بن محمد بن شهاب بن يوسف الكردري الخوارزمي، الشهير بالبزازي فقيه حنفي، تنقل في بلاد القرم والبلغار من أشهر مصنفاته: الجامع الوجيز في مجلدين، وفتاواه، والمناقب الكردرية في سيرة أبي حنيفة توفي رحمه الله سنة ٨٢٧ هـ،
انظر ترجمته: شذرات الذهب ١٨٣/٧، معجم المؤلفين ٤٢٣/١١، ٤٢٤، الأعلام للزركلي ٤٥/٧.

(٢) هو محمد بن أحمد بن عمر البخاري، فقيه، أصولي، من القضاة، تولى الحسبة ببخارى، من آثاره: الفتاوى الظهيرية، وفوائد على الجامع الصغير للحسام الشهيد سماها الفوائد الظهيرية في الفقه توفي رحمه الله سنة ٦١٩ هـ.
انظر في ترجمته: معجم المؤلفين ٣٠٣/٨، كشف الظنون ١١٢٦، ١٢٩٨.

(٣) هو عبدالرشيد بن أبي حنيفة بن عبدالرزاق، أبو الفتح، ظهير الدين الولواجي، فقيه حنفي ولد ومات في ولوالج ببدخشان وتفقه ببلخ، له الفتاوى الولواجية في مجلدين توفي سنة ٧١٠هـ
انظر ترجمته: معجم الأدباء ٤٤٠/٥، الأعلام للزركلي ٣٥٣/٣، معجم الؤلفين ٢٢٠/٥.

(٤) هو الإمام فخر الدين قاضي خان الحسن بن منصور بن محمود بن عبدالعزيز الأوزجندي الإمام الكبير، بقية السلف مفتي الشرق من طبقة المجتهدين في المسائل له الفتاوى وشرح الجامع الصغير توفي رحمه الله سنة ٥٩٢هـ. انظر في ترجمته: شذرات الذهب ٣٠٨/٤، الأعلام ٢٢٤/٢، معجم المؤلفين ٢٩٧/٣.

٥ - الفتاوي الزينية: لزين الدين ابن إبراهيم بن نجيم[1] ت[٩٧٠] هـ مطبوع.

٦ - الفتاوى السراجية أو (فتاوى قارئ الهداية): لسراج الدين عمر بن علي المعروف بقارئ الهداية[2]، ت[٨٢٩] هـ جمع وترتيب الكمال ابن الهمام. مخطوط.

٧ - الفتاوى المرادية: وهذه لمجموعة من آل المرادي منهم علي بن محمد المرادي[3]، ت[١١٨٤] هـ والكتاب مخطوط.

٨ - فتاوى النابلسي: لعبدالغني بن إسماعيل النابلسي[4]، ت[١١٤٣] هـ مخطوط.

٩ - فتاوى التمرتاشي: لمحمد بن عبدالله التمرتاشي[5]، ت[١٠٠٤] هـ مخطوط.

---

(١) هو الإمام العالم زين الدين بن إبراهيم بن محمد الشهير بابن نجيم الحنفي ولد بالقاهرة وبها نشأ وأخذ عن علمائها، وأجازوه في التدريس والإفتاء له مصنفات عديدة أشهرها كتابه الأشباه والنظائر. توفي سنة ٩٧٠ هـ انظر ترجمته: شذرات الذهب ٣٥٨/٨، معجم المؤلفين ١٩٢/٤، مقدمة الأشباه والنظائر ص ٥ ط ٦

(٢) هو الإمام الجليل عمر بن علي بن فارس، الحنفي الشهير بقاري الهداية، فقيه أصولي، عالم بالعربية، وله مشاركة في علوم كثيرة، من أهل الحسينية بالقاهرة، من آثاره: شرح لباب المناسك. وجامع الفتاوى وغيرها توفي سنة ٨٢٩ هـ.
انظر ترجمته: معجم المؤلفين ٣٠٠/٧، الأعلام ٥٧/٥.

(٣) هو علي بن محمد بن مراد، المرادي، مفتي الحنفية في دمشق وأحد علماء عصره، أصله من بخارى، ومولده ووفاته في دمشق، له رسائل، منها القول المبين الراجح، توفي سنة ١١٨٤ هـ. انظر ترجمته: الأعلام ١٦/٥.

(٤) هو الإمام عبدالغني بن إسماعيل بن عبدالغني النابلسي، شاعر، عالم بالدين والأدب، مكثر من التصنيف، ولد ونشأ في دمشق ورحل إلى بغداد وعاد إلى سورية وتوفي بها سنة ١١٤٣ هـ، وله مصنفات عدّة منها: تعطير الأنام في تعبير المنام، وشرح كفاية الغلام وله رسائل في الفقه ودواوين في الشعر. انظر ترجمته: الأعلام ٣٣/٤، معجم المؤلفين ٢٤٠/٦.

(٥) هو محمد بن عبدالله بن أحمد الخطيب التمرتاشي الغزي الحنفي. فقيه، أصولي، متكلم ولد بغزة وتوفي بها عام ١٠٠٤ هـ، له مصنفات عدة منها: الوصول إلى قواعد الأصول، وله قصيدة لامية في العقائد، وله بعض الشروح على الفقه الحنفي. انظر ترجمته: معجم المؤلفين ١٩٧/١٠، الأعلام ٢٤٠/٦.

١٠ ـ فتاوى الحانوتي: لشمس الدين محمد بن عمر الحانوتي[(١)]، ت[١٠١٠] هـ مخطوط.

ثانياً: في المذهب المالكي:

١ ـ أجوبة ابن سحنون: عبدالسلام بن سعيد التنوخي، المعروف بسحنون[(٢)]، ت هـ مخطوط.

٢ ـ نوازل ابن رشد أو فتاوى ابن رشد أو أجوبة ابن رشد: كلها تسميات لشيء واحد تقريباً للإمام محمد بن رشد الجد.[(٣)] ت[٥٢٠] هـ مطبوع.

٣ ـ نوازل البرزلي أو فتاوى البرزلي (جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام): لأبي القاسم بن أحمد بن محمد القيرواني البرزلي[(٤)]، ت[٨٤٤]هـ مخطوط، وقد اختصرت هذه

---

(١) هو الإمام الجليل محمد بن عمر الحانوتي، المصري، الحنفي، فقيه، أديب، ولد في ١٩ صفر ٩٢٨ هـ وتوفي سنة ١٠١٠ هـ بالقاهرة، من آثاره: إجابة السائلين بفتوى المتأخرين في مجلدين، وله مناقب الشعراء. انظر ترجمته: معجم المؤلفين ٧٨/١١، الأعلام للزركلي ٣١٧/٦.

(٢) هو عبدالسلام بن سعيد بن حبيب التنوخي كنيته أبو سعيد وسحنون لقبه، سمي بذلك باسم طائر حديد وذلك لحدته في العلم، انتهت إليه الرئاسة في العلم بالمغرب، صنف المدونة وعليها اعتمد أهل المغرب توفي عام ٢٤٠ هـ. وقد جمعت مسائل سحنون وأجوبته، جمعها ابنه محمد وتعرف أحياناً بأجوبة ابن سحنون.
انظر ترجمته: سير أعلام النبلاء ٦٣/١٢، وفيات الأعيان ١٨٠/٣، ترتيب المدارك ٤٥/٤، الديباج المذهب ص١٣.

(٣) محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد القرطبي المالكي، أبو الوليد، فقيه أصولي، ولد في شوال عام ٤٥٠ هـ وتوفي بقرطبة في ذي القعدة عام ٥٢٠ هـ، من تصانيفه: البيان والتحصيل والمقدمات، مختصر المبسوطة وغيرها.
انظر ترجمته: سير أعلام النبلاء ٥٠١/١٩، شذرات الذهب ٦٢/٢، معجم المؤلفين ٢٢٨/٨.

(٤) هو الإمام أبو القاسم بن أحمد بن محمد البلوي القيرواني المعروف بالبرزلي، أحد أئمة المالكية في المغرب سكن تونس وانتهت إليه الفتوى، له مصنفات عدّة في=

الفتاوى من قبل تلاميذه مثل أحمد حلولو القروي[1].

٤ - المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء أفريقيه والأندلس والمغرب، لأحمد بن يحيى الونشريسي[2]، ت[٩١٤] هـ مطبوع.

وكتاب المعيار ونوازل البرزلي وفتاوى ابن رشد تعدّ مصدراً مهماً من مصادر نقل الفتاوى والنوازل في المذهب المالكي وفيها معلومات وأجوبة لعدد كبير من العلماء حول المسألة الواحدة مما يثري بحثها ويوضحها وهذه الميزة قلما توجد في كتب المذاهب الأخرى.

٥ - مذاهب الحكام في نوازل الأحكام: للقاضي عياض[3] وولده محمد[4]، ت[٥٠٤] هـ مطبوع.

= الفتاوى والقضايا والأحكام توفي عام ٨٤٤ هـ. انظر ترجمته: الأعلام ١٧٢/٥، معجم المؤلفين ١٥٨/٢.

(١) هو أحمد بن خلف بن حلولو القروي المغربي المالكي، نزيل تونس، فقيه أصولي، من مؤلفاته: شرح مختصر خليل وشرح جمع الجوامع للسبكي وشرح التنقيح للقرافي وغيرها. انظر ترجمته: معجم المؤلفين ٢١٥/١.

(٢) هو أحمد بن يحيى بن محمد الونشريسي التلمساني، أبو العباس، فقيه مالكي، أخذ من علماء تلمسان ثم خرج إلى فاس وبقي فيها حتى توفي سنة ٩١٤ هـ. من كتبه: إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك، والمعيار المعرب، وله كتاب في الفروق وغيرها. انظر ترجمته: معجم المؤلفين ٢٠٥/٢، الأعلام ٢٦٩/١.

(٣) هو أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي، أندلسي الأصل. كان إمام وقته في الحديث وعلومه، عالماً بالتفسير وجميع علومه، فقيهاً أصولياً، عالماً بالنحو واللغة وكلام العرب له شرح على صحيح مسلم وله كتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى وغيرها توفي عام ٥٠٤ هـ.
انظر ترجمته: وفيات الأعيان ٤٨٣/٣، شذرات الذهب ١٣٨/٤، سير أعلام النبلاء ٢/٢٠.

(٤) هو محمد بن عياض ولد الإمام أبي الفضل يكنى أبا عبدالله، كان فقيهاً جليلاً أديباً كاملاً، وقرأ على ابن بشكوال كتاب الصلة وولي غرناطة، روى عن أبيه وابن العربي، وابن بشكوال. توفي عام ٥٩٥ هـ.
انظر ترجمته: معجم المؤلفين ١٠٢/١١، الديباج المذهب ص٣٨٣.

٦ ـ البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة: لأبي الوليد بن رشد القرطبي، ت[٥٢٠] هـ مطبوع وبه عدد كبير من الأسئلة وأجوبتها لعدد من علماء المذهب.

٧ ـ النوازل: لعيسى بن علي الحسيني العلمي[١]. (مطبوع).

٨ ـ فتاوى الإمام الشاطبي، لأبي إسحاق بن إبراهيم بن موسى الشاطبي الأندلسي، ت[٧٩٠]هـ مطبوع.

ثالثاً: في المذهب الشافعي:

١ ـ فتاوى الإمام النووي: لمحي الدين بن يحيى بن شرف النووي، ت[٦٧٦]هـ مطبوع.

٢ ـ فتاوى ابن الصلاح: لتقي الدين عثمان بن عبدالرحيم، الشهرزوري[٢]، ت[٥٦٠] هـ مطبوع.

٣ ـ فتاوى الإمام السبكي: تقي الدين علي بن عبدالكافي، ت([٧٥٦]هـ مطبوع.

٤ ـ فتاوى شيخ الإسلام الأنصاري: لزكريا بن محمد الأنصاري[٣]، ت[٩٢٦] هـ مطبوع.

---

(١) هو أبو الحسن علي بن عيسى بن علي العلمي، كان إماماً مفتياً نحريراً محرراً، تولى القضاء عام ١٠١٢ هـ ببلده شفشاون لا يعرف له مصنفات غير كتابه النوازل، انظر ترجمته: في مقدمة كتابه النوازل ص١٢ ـ ١٥.

(٢) هو الإمام الحافظ شيخ الإسلام أبو عمرو عثمان بن عبدالرحمن بن موسى الكردي الشهرزوري الشافعي ولد سنة ٥٧٧هـ تفقه وبرع في المذهب وأصوله وفي الحديث وعلومه، قال عنه ابن خلكان: كان أحد فضلاء عصره في التفسير، وقرأ الفقه على والده ثم انتقل إلى خراسان ثم رجع إلى الشام وبها توفي سنة ٦٤٣هـ.
انظر ترجمته: شذرات الذهب ٢٢١/٥، طبقات الإسنوي ٢٤١/٢، وفيات الأعيان ١٣٤/٣.

(٣) هو الإمام الجليل زكريا بن محمد بن أحمد الأنصاري المصري الشافعي، أبو يحيى شيخ الإسلام. قاض مفسر من حفاظ الحديث له تصانيف كثيرة منها: فتح الرحمن في التفسير، شرح ألفية العراقي، وله رسائل عدة في الفقه والأصول، توفي رحمه الله سنة ٩٢٦هـ، انظر ترجمته: شذرات الذهب ١٤٣/٨، معجم المؤلفين ١٨٣/٤.

٥ - فتاوى الإمام ابن حجر العسقلاني: أحمد بن علي بن حجر[(١)]، ت[٨٥٢] هـ مخطوط.

٦ - الفتاوى الكبرى الفقهية: لابن حجر المكي الهيتمي[(٢)]، ت[٩٧٢] هـ مطبوع.

رابعاً: المذهب الحنبلي:

١ - مسائل الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، ت[٢٤١] هـ جمع ابن هاني[(٣)]. مطبوع.

٢ - جوابات مسائل ابن شاقلا[(٤)] لابن بطة[(٥)]، ت[٣٨٧]هـ مخطوط.

---

(١) هو شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد المعروف بابن حجر الكناني العسقلاني الشافعي، ولد عام ٧٧٣هـ نشأ يتيماً منذ الصغر بدأ بطلب العلم فرحل إلى مصر ثم الحجاز ثم اليمن له أكثر من ١٥٠ مصنف أشهرها شرح على صحيح البخاري توفي عام ٨٥٢ هـ.
انظر ترجمته: شذرات الذهب ٢٧٠/٧، معجم المؤلفين ٢٠/٢، الدرر الكامنة ٤٩٢/٤، ترجم له ناشر الكتاب.

(٢) هو شهاب الدين أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري، شيخ الإسلام، فقيه باحث، تلقى العلم بالأزهر ومات بمكة سنة ٩٧٤هـ، له تصانيف كثيرة منها: تحفة المحتاج لشرح المنهاج، وله الزواجر عن اقتراف الكبائر وغيرها كثير.
انظر ترجمته: شذرات الذهب ٣٧٠/٨، معجم المؤلفين ١٥٢/٢.

(٣) هو الإمام الجليل أبو بكر الأثرم أحمد بن محمد بن هانيء الطائي الحافظ الثبت الثقة أحد الأئمة المشاهير نقل عن الإمام أحمد مسائل كثيرة وصنفها ورتبها أبواباً، روى عن أبي نعيم وعفان وصنف تصانيف وكان من أذكياء العالم توفي سنة ٢٦١هـ. انظر ترجمته: شذرات الذهب ١٤١/٢، طبقات الحنابلة ٦٦/١، المنهج الأحمد ٢١٨/١.

(٤) هو أبو إسحاق، إبراهيم بن أحمد بن عمر بن حمدان بن شقلا البغدادي البزار، شيخ الحنابلة، كان رأساً في الأصول والفروع، مات في رجب سنة ٣٦٩ هـ.
انظر ترجمته: سير أعلام النبلاء ٢٩٢/١٦، طبقات الحنابلة ١٢٨/٢، شذرات الذهب ٦٨/٣.

(٥) هو عبدالله بن محمد بن محمد بن حمدان العكبري الحنبلي المعروف بابن بطة، فقيه، محدث، متكلم، ولد سنة ٣٠٤ هـ وتوفي سنة ٣٨٧ هـ. من مصنفاته: السنن، والمناسك، والإبانة عن شريعة الفرقة الناجية وغيرها.
انظر ترجمته: طبقات الحنابلة ١٤٤/٢، شذرات الذهب ١٢٢/٣، ، سير أعلام النبلاء ٥٢٩/١٦.

٣ - جوابات ومسائل وردت من الحرم: للقاضي أبي يعلى، ت [٤٥٨] هـ مخطوط.

٤ - الفتاوى: للموفق ابن قدامه[١]، ت[٦٢٠] هـ مخطوط.

٥ - مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية الحراني، ت[٧٢٨] هـ مطبوع.

٦ - الفتاوى الأحمدية: لابن عبدالهادي[٢]، ت[٩٠٩] هـ مخطوط.

٧ - الأجوبة النُّجدية عن الأسئلة النَّجدية: للسفاريني[٣]، ت[١١٨٨] هـ مخطوط.

٨ - الأجوبة الجلية في الأحكام الحنبلية: للقدومي موسى بن عيسى النابلسي[٤]، ت [١٣٣٦] هـ مطبوع.

---

(١) هو عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي، ثم الدمشقي، عالم فقيه، مجتهد رحل إلى بغداد ثم رجع إلى دمشق وبها توفي سنة ٦٢٠هـ، من تصانيفه المغني في الفقه، روضة الناظر في الأصول والبرهان في علوم القرآن.
انظر ترجمته: ذيل طبقات الحنابلة ١٣٣/٤، شذرات الذهب ٨٨/٥، سير أعلام النبلاء ١٦٥/٢٢.

(٢) هو يوسف بن حسن بن أحمد بن عبدالهادي الصالحي الحنبلي الشهير بابن المبرد، محدث، فقيه، متكلم نحوي، صرفي، شارك في عدة علوم، درس وأفتى وأخذ عنه جمع من الأئمة توفي بدمشق سنة ٩٠٩ هـ، له مصنفات كثيرة منها: الدر النقي في شرح ألفاظ مختصر الخرقي، التمهيد في الكلام على التوحيد، وزبدة العلوم وغيرها.
انظر ترجمته: شذرات الذهب ٤٣/٨، مختصر طبقات الحنابلة ص٨٣، معجم المؤلفين ٢٨٩/١٣.

(٣) هو محمد بن أحمد بن سالم بن سليمان السفاريني، فقيه مفسر زاهد له مصنفات عديدة وتآليف كثيرة منها: شرح ثلاثيات مسند الإمام أحمد، وشرح نونية الصرصري، وكشف اللثام شرح عمدة الأحكام، لوامع الأنوار البهية وغيرها كثير توفي رحمه الله سنة ١١٨٨ هـ.
انظر ترجمته: مختصر طبقات الحنابلة ص١٤٠، معجم المؤلفين ٢٦٢/٨.

(٤) هو الشيخ موسى بن عيسى بن عبدالله القدومي النابلسي، مفسر محدث أصولي نحوي، رحل إلى دمشق في طلب العلم وأخذ من شيوخها ثم عاد إلى نابلس ولازم التدريس فترة طويلة حتى توفي سنه ١٣٣٦هـ.
انظر ترجمته: مختصر طبقات الحنابلة ص٢١٥.

٩ - الدرر السنية في الفتاوى النجدية: جمع وترتيب عبدالرحمن بن قاسم[١] [١٣٩٢]هـ مطبوع.

١٠ - فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم[٢] [١٣٨٩]هـ جمع محمد بن عبدالرحمن بن قاسم. مطبوع[٣].

وبالإضافة إلى ما ذُكِرَ من كتب الفتاوى والنوازل المذهبية، فإن هناك جانباً مهماً في دراسة النوازل المعاصرة وهو ما يتعلق بقرارات وتوصيات المجامع الفقهية سواءً التابعة لرابطة العالم الإسلامي أو التابعة لمنظمة المؤتمر الإسلامي. بالإضافة إلى فتاوى هيئات الرقابة الشرعية في البنوك الإسلامية وتوصيات وبحوث المؤتمرات الفقهية والندوات العلمية التي تهتم بالمستجدات الفقهية المعاصرة، وكذلك ما تصدره مجالس الفتاوى في بعض البلاد الإسلامية، كل ذلك مصدر مهم لدراسة النوازل المعاصرة من الناحية العملية التطبيقية التي يمكن من خلالها معرفة الضوابط والقواعد المنهجية للحكم على النوازل المعاصرة.

أما ما يتعلق بالدراسات التأصيلية النظرية للنوازل فلا أكاد أجد

---

(١) هو عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي القحطاني نسباً، أبو عبدالله، فقيه حنبلي من أعيانهم في نجد، صنف كتاب أصول الأحكام في أربع مجلدات، جمع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، وجمع فتاوى علماء نجد، توفي رحمه الله سنة ١٣٩٢ هـ. انظر ترجمته: الأعلام للزركلي ٣٣٦/٣.

(٢) هو محمد بن عبداللطيف آل الشيخ محمد بن عبدالوهاب كان المفتي الأول للمملكة العربية السعودية، أتم حفظ القرآن الكريم والكثير من الكتب والمتون وهو مازال صغيراً تولى رئاسة القضاء والكثير من المناصب له مؤلفات علمية ورسائل فقهية توفي رحمه الله عام ١٣٨٩ هـ. انظر ترجمته: الأعلام ٣٣٦/٥.

(٣) انظر بحث: المدخل إلى فقه النوازل د. عبدالناصر أبو البصل ص ١٤٢ ـ ١٤٥، دراسات في الفقه الإسلامي د. عبدالوهاب أبو سليمان، د. محمد إبراهيم علي ص ٧٨ ـ ٨٠، ٩٩ ـ ١٠٠، المدخل المفصّل لبكر أبو زيد ٩١٩/٢ ـ ٩٢٣، مناهج كتب النوازل الأندلسية والمغربية د. محمد الحبيب الهيلة ص ٢١٩ ـ ٢٢٣، بحث: علم النوازل بالمغرب للحاج أحمد ابن شقرون ص ٩٤ ـ ٩٩ منشور في مجلة أكادمية المملكة المغربية ـ الرباط ـ ١٩٨٨م.

مصنفات اهتمت بهذا الجانب[1]، ولعل هذا البحث محاولة متواضعة لتسليط شيء من الضوء على نظرية النوازل.

(١) هذا من حيث المصنفات، أما من ناحية البحوث العلمية فقد كتب الأستاذ الفاضل د. عبدالناصر أبو البصل بحثاً نفيساً بعنوان: (المدخل إلى فقه النوازل) وذلك في مجلة أبحاث اليرموك العدد ١ ـ ١٩٩٧م من ص ١٢٣ إلى ص ١٥١، وقد اشتمل هذا البحث على تسعة مطالب: الأول في التعريف بالنوازل في اللغة والاصطلاح، المطلب الثاني: في أنواع النوازل، والمطلب الثالث: في حكم التصدي للنوازل الحادثة، المطلب الرابع: في مدى جواز القول بخلو الواقعة عن حكم الله تعالى، والمطلب الخامس: في شروط مفتي النازلة، والمطلب السادس: في أصول بحث النازلة، والمطلب السابع: في التوقف في النازلة إذا أشكلت، والمطلب الثامن: في الفقه الافتراضي، والمطلب التاسع: في ذكر بعض مصنفات النوازل، ولعل هذا البحث سابقة خير في هذا المجال ومحاولة جادة لإلقاء الضوء على أهمية هذا العلم وتأصيله.
وأثني كذلك ببحث الدكتور الحسن الفيلالي الذي قدمه لشعبة الدراسات الإسلامية في كلية الآداب والعلوم الإنسانية التابعة لجامعة سيدي محمد بن عبدالله بفاس، والذي يعتبر إسهامة مُباركة في هذا المجال من البحث، وقد سماه (بفقه النوازل، قيمته التشريعية والفكرية).

المبحث الرابع:

أهمية البحث في أحكام النوازل وحكم النظر فيما يسوغ من النوازل وما لا يسوغ

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أهمية البحث في أحكام النوازل.

المطلب الثاني: حكم النظر فيما يسوغ من النوازل وما لا يسوغ.

المطلب الأول:
أهمية البحث في أحكام النوازل.

إن الله سبحانه وتعالى أنزل القرآن الكريم وكذلك السنة المطهرة على نبيه محمد ﷺ ليكونا نبراساً لحياة الناس يستنيرون ويستدلون بهما في شئون معاشهم ومعادهم، ولم يخرج طلب العباد لهذا الحق عن معنى الابتلاء كما قال الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ وذلك أن الله عز وجل يبتلي عباده فينظر أيجتهدون في طلب الحق مبتعدين عن تأثير الشبهات والشهوات أم يقصرون في طلبه[1].

(١) انظر الرسالة ص ٢٢.

وكان من هدي النبي ﷺ تقرير شرعية الاجتهاد ليصل أهل الاستنباط إلى حكم الله عز وجل وشرعه؛ فدَّرب وعلَّم من بعده من الصحابة كيفية أداء هذه المهمة الشرعية؛ ليكونوا مستعدين لحمل الأمانة الكبرى بعد وفاته وتعبيد الناس بما أنزل الله تعالى من هدى ونور، وبإدخال الحوادث والنوازل الجديدة تحت أحكام هذه الشرعة حتى يعلم الناس حكم الشرع في كل ما ينزل بهم من أمر، ويتَّبع مَنْ بعدهم سنن هذا المنهج القويم. ولولا الاجتهاد الذي ضبط حياة الناس المتجددة المتغيرة لتصرفوا فيما ينزل بهم من حوادث بآرائهم المحضة أو بقوانين وأعراف غير دينية، فيؤدي ذلك مع طول الأمد إلى الانحراف الجزيء أو الكلي عن شريعة الإسلام[(١)].

ولقد وضع علماؤنا الأوائل من قبل قواعد الاجتهاد في أحكام النوازل لحاجتهم الأكيدة لذلك رغم رتابة الحياة وسكونها ورغم ما تميز به عصرهم من البساطة واليسر، فكيف بعصرنا الحاضر المتميز بمشكلاته وحاجته المتجددة وتقلباته السريعة وتمخض لياليه وأيامه بوقائع لم يسبق فيها حكم أو نظر فقهي من قبل.

فالحاجة إلى الاجتهاد ـ إذن ـ حاجة دائمة، مادامت وقائع الحياة تتجدد وأحوال المجتمعات تتغير وتتطور، والنظر الفقهي يدعو لفتح باب الاجتهاد في كل ما استجد من مسائل وأحكام وفق ضوابط وشروط تحقق للناس نعيم الامتثال لأحكام الإسلام.

يقوم الإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ: «فلأن الوقائع في الوجود لا تنحصر، فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة، ولذلك احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره فلابد من حدوث وقائع لا يكون منصوص على حكمها، ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد، وعند ذلك، فإما أن يترك الناس فيها مع أهوائهم، أو ينظر فيها بغير اجتهاد شرعي، وهو أيضاً اتباع للهوى، وذلك كله فساد»[(٢)].

---

(١) انظر: الثبات والشمول د. عابد السفياني ص ٢١٢.

(٢) الموافقات ٣٨/٥، ٣٩.

ولعلي من خلال هذا المبحث أستطيع أن أسلط الضوء على بعض جوانب الأهمية من بحث أحكام النوازل المعاصرة، فمن هذه الجوانب:

أولاً: التأكيد على صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان.

من المعلوم من الدين بالضرورة أن شريعة الإسلام جاءت شريعة عامة داعية جميع البشر إلي اتباعها لأنها لما كانت خاتمة الشرائع استلزم ذلك عمومها ـ لا محالة ـ جميعَ أقطارِ المعمورة، وجميعَ أزمنة هذا العالم، والأدلة على ذلك كثيرة من نصوص القرآن الكريم والسنة الصحيحة بحيث بلغت مبلغ التواتر المعنوي، فمن أجل ذلك كتب الله لها البقاء والخلود والديمومة وأن من أهم ما يبرز هذا الجانب الاجتهاد والبحث في أحكام كل جديد يطرأ على هذه الشريعة ليتأكد للناس صلاحيتها وملاءمتها مهما تغيرت الظروف والأحوال.

ومن قال بمنع الاجتهاد أو غلق بابه مطلقاً فقد رمى الشريعة واتهمها بعدم وفائها بمصالح الناس المتجددة وشكك في خلودها وبقائها آباد الزمان، ولهذا جعل الله تعالى هذه الشريعة مبنية على اعتبار الحكم والعلل وجعل أحكامها كليات تتفرع عنها أحكام مختلفة الصور متحدة المقاصد لا تختلف باختلاف الأمم والعوائد، وقد أجمع العلماء في سائر العصور إلا الذين لا يُعتَدُّ بمخالفتهم على أن علماء الأمة مأمورون بالاعتبار في أحكام الشريعة والاستنباط فيها باتباع طريق الاجتهاد والقياس[1] فيعلم من ذلك أن بقاء الاجتهاد واستمراره حياة لروح الشريعة وغذاء لديمومتها، وتأكيد على صلاحيتها لكل زمان ومكان.

---

(١) انظر في اتفاقهم على حجية القياس: الإحكام للآمدي ٩/٤، تقريب الوصول لابن جزي ص ٣٤٣، روضة الناظر ٨٠٦/٣، شرح الكوكب المنير ٢١٥/٤، إحكام الفصول في أحكام الأصول لأبي الوليد الباجي ص ٥٠٢ تحقيق عبدالمجيد تركي، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ، دار الغرب الإسلامي، حجية القياس د. عمر مولود عبدالحميد، منشورات جامعة قاريونس ببنغازي ١٤٠٩هـ، مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر بن عاشور ص٨٩.

ويوم أن ابتليت الأمة الإسلامية في عصورها المتأخرة بغزو الحضارة الغربية لها في عقر دارها تطلّب الأمر جهداً مضاعفاً و تحرياً طويلاً و بحثاً دقيقاً للأقوال و الأدلة حتى يتميز لنا الحق وينبلج صبحه في كثير من المسائل الاقتصادية والمالية أو المتعلقة بالسياسة والعلاقات الدولية أو قضايا المجتمع وأحوال الأسرة، وهذه التغيرات التي أصابت مجتمعاتنا المعاصرة لا يمكن مواجهتها بالتعصب والتقليد، بل لابد لمعالجة هذه القضايا وقيادة ركب الحياة من جديد أن نعاود فتح باب الاجتهاد للقادرين عليه من أهل المكنة والفقه وتناول ما ينزل من وقائع بالحكم عليها وتقرير قواعد الشرع فيها. وينبغي أن لا يكون همنا من هذا الاجتهاد تبرير الواقع في دنيا الناس باسم المرونة أو التطور وإعطاء هذا الواقع سنداً شرعياً بالاعتساف وسوء التأويل، فإن الله لم ينزل شريعته لتخضع لواقع الحياة، بل ليخضع لها واقع الحياة، فالشريعة هي الميزان وهي الحكم العدل(١).

ثانياً: مراعاته لحاجات ومصالح العباد.

إن من أبرز الجوانب أهميةً في بحث أحكام النوازل؛ مراعاته لحاجات الناس المتجددة ومصالحهم المتغيرة أو المتطورة، وهذه المراعاة من مقتضيات الرحمة التي في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾(٢). وفي عدم مراعاتها تعطيل لكثير من مصالح الناس وإيقاع للقدر بهم، مما ينافي قصد الشارع في تحقيق المصالح ودفع المفاسد، ولذلك تركت بعض الأقوال الفقهية وعمل بغيرها من الأقوال الضعيفة أو المرجوحة في بعض القضايا المعاصرة نظراً لتغير الظروف والأحوال وتبدل مناخ المصالح تبعاً لمستجدات العصر ومتغيراته.

---

(١) انظر: شريعة الإسلام للقرضاوي ص ٧٧، الاجتهاد الفقهي لمجموعة من العلماء ص ٢٤، ٢٥، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس الطبعة الأولى ١٩٩٦م.

(٢) سورة الأنبياء، آية: ١٠٧.

ومن تلك الترجيحات المعتبرة، قول أبي يوسف[1] ـ رحمه الله ـ: «كل ما يضر بالناس حبسه فهو احتكار، سواء كان قوتاً أم غيره»[2].

ويرى شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ جواز التسعير بل وجوبه إذا تلاعب التجار بالأسعار واحتكروا السلع، من أجل رفع الضرر عن الناس، وإلزام التجار بالعدل الذي ألزمهم الله به[3].

ومن صور الاجتهاد المبنية على مراعاة حاجات الناس ومصالحهم؛ مراعاة الاجتهاد لقدرات المكلفين وطاقاتهم و ما يصلح لهم، و لا يمكن تقدير ذلك إلا بتحقيق المناط الخاص إذ هو نوع من أنواع الاجتهاد الذي لابد من تحقيقه في بحث أحكام النوازل و المستجدات.

يقول الإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ موضحاً هذا المعنى بعد أن قسّم النوع الثالث من أنواع الاجتهاد ـ وهو تحقيق المناط ـ إلى قسمين:

القسم الأول: «ما يرجع إلى الأنواع لا إلى الأشخاص كتعيين نوع المثل في جزاء الصيد، ونوع الرقبة في العتق في الكفارات، وما أشبه ذلك»[4]. وهذا تحقيق عام، وقد يرجع إلى الأشخاص كمعرفة المجتهد للعدالة مثلاً، فإذا تُحقِّق من وجودها في شخص على حسب ما ظهر له صح منه وقوع الشهادات و الانتصاب للولايات وهكذا.

القسم الثاني: تحقيق المناط الخاص، وهو أدق من القسم الأول، وهو ناشئ عن نتيجة التقوى المذكورة في قوله تعالى: ﴿إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجْعَل

---

(١) هو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب، أبو يوسف القاضي، صاحب أبي حنيفة، أخذ عن أبي حنيفة وولي القضاء لثلاثة من الخلفاء العباسيين قيل إنه أول من وضع الكتب في أصول الفقه على مذهب أبي حنيفة من كتبه الأمالي والخراج توفي عام ١٨٢هـ. انظر ترجمته: شذرات الذهب ٢٩٨/١، سير أعلام النبلاء ٥٣٥/٨، وفيات الأعيان ٢٧٨/٦.

(٢) بدائع الصنائع للكاساني ١٢٩/٥، تصوير دار الكتب العلمية.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٧٧/٢٨.

(٤) الموافقات ٢٣/٥.

لَكُمْ فُرْقَانًا﴾[1]. «وعلى الجملة فتحقيق المناط الخاص نظرٌ في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان، ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل، هذا بالنسبة إلى التكليف المنحتم و غيره، و يختص غير المنحتم بوجه آخر، و هو النظر فيما يصلح لكل مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، كما أنها في العلوم والصنائع كذلك»[2]. ويتبين مما مضى أن اعتبار أحوال المكلفين و ظروفهم المحيطة عند بحث أحكام النوازل أمر مهم في عملية الاجتهاد لتحقيق المقصد العام من التشريع بجلب المصالح و دفع المفاسد عن العباد..

ثالثاً: تفويت الفرصة على الأخذ بالقوانين الوضعية

لقد حلّت القوانين الوضعية المستوردة من الغرب محل الشريعة الإسلامية في كثير من نواحي الحياة التشريعية في بعض البلاد العربية و الإسلامية سواء في الإجراءات كقوانين المرافعات و الإجراءات المدنية و الجنائية، أو في الموضوعات كالقوانين المدنية والتجارية والجنائية وغيرها، وذلك لتقديمها مادة جاهزة ومبسطة على شكل مواد ولوائح لا تحتاج في استخراجها إلى مشقة وعناء، وزاد العمل بها أيضاً بفعل المؤثرات الخارجية؛ حيث اعتبر العمل بهذه القوانين، مظهراً من مظاهر الرقي والتمدن والتحضر، وكانت المسائل الجديدة التي لم تبحث وليست لها أحكام معلومة في الشريعة من أهم ما يتذرع به دعاة القوانين فإذا قام العلماء بالاجتهاد والبحث في أحكام الجديد من النوازل والوقائع لم يعد هناك مسوغ للأخذ بالقوانين المستوردة، وأدى ذلك إلى نمو وخصوبة الفقه الإسلامي وتغطيته لكل المتطلبات والأوضاع الناشئة والظروف المعاصرة.

---

(١) سورة الأنفال، آية: ٢٩.

(٢) الموافقات ٥/٢٤، ٢٥.

وفي حين يتهافت بعض المسلمين لتلقف الأنظمة الوضعية لدول الشرق والغرب وتطبيقها في عالمنا الإسلامي تأتي شهادات بعض المنصفين من علماء الغرب وغيرهم لتؤكد التفوق الساحق لشريعة الإسلام بما تملكه من قابلية للتقدم والتطور من خلال عملية الاجتهاد الفقهي.

ومن الأمثلة على ذلك ما قاله د. هوكنج ـ أستاذ الفلسفة بجامعة هارفارد في الولايات المتحدة الأمريكية ـ:

«إن سبيل تقدم الدول الإسلامية ليس في اتخاذ الأساليب المفترضة التي تدَّعي أن الدين ليس له أن يقول شيئاً عن حياة الفرد اليومية أو عن القانون والنظم السياسية وإنما يجب أن يجد المرء في الدين مصدراً للنمو والتقدم.

ثم قال: وأحياناً يتساءل البعض عما إذا كان نظام الإسلام يستطيع توليد أفكار جديدة وإصدار أحكام مستقلة تتفق وما تتطلبه الحياة العصرية؟

والجواب على هذه المسألة هو أن في نظام الإسلام كل استعداد داخلي للنمو، وأما من حيث قابليته للتطور فهو يُفَضِّل كثيراً على النظم والشرائع المماثلة. والصعوبة لا تنشأ من انعدام وسائل النمو والنهضة في الشرع الإسلامي، وإنما في انعدام الميل إلى استخدامه ويقول: وإني أشعر أنني على حق حين أقرر أن الشريعة الإسلامية تحتوي بوفرة على المبادئ اللازمة للنهوض»[1].

وصدق الله عز وجل القائل في محكم التنزيل: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[3].

(١) نقلاً من كتاب شريعة الإسلام د. القرضاوي ص ٩٨.
(٢) سورة النساء، آية: ٨٢.
(٣) سورة فصلت، آية: ٤٢.

رابعاً: تجديد الفقه الإسلامي.

إن هذا الدين أنزله الله على عباده مفرقاً ولم ينزله جملة واحدة، قال الله تعالى: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا﴾(١).

ومعنى فرقناه: أي نزلناه مفرقاً بحسب الوقائع أية أية وسورة سورة(٢). فلم ينزل جملة واحدة، وذلك في بضع وعشرين سنة تثبيتاً لفؤاد النبي ﷺ حيث كان يتنزل لكل حادثة تقع ما يخصها من الأحكام، ويتعلم الناس من غير عجلة، ويتدرج بهم حتى يربيهم ويفقههم، فيقترن العلم بالعمل آية آية وسورة سورة، ويقع لكل حدث ما يخصه من البيان والتوجيه.

وهذا المعنى الذي تحقق في عصر النبوة مازال متحققاً في كل عصر، فالمسلمون بعد عصر النبوة يحتاجون إلى بيان الأحكام التي تخص الحوادث التي تنزل بهم في عصرهم، فيتعين الرجوع إلى الوحي لمعرفة أحكام هذه النوازل، وبحسب تجدد هذه النوازل والحوادث يجدون في الوحي المعين الصافي من العلم والفقه والتربية لتثبيت أفئدتهم لمعرفة أحكام الله فيما نزل بهم، ويتجدد الفقه في عصرهم بحسب ما يعالج من وقائع نازلة بالأفراد أو المجتمع.

فالاجتهاد والبحث في أحكام النوازل له دوره الكبير في تجديد وتنمية الفقه في النفوس وفي واقع حياة الناس.

ومن زاوية أخرى نرى أن الاجتهاد في بحث أحكام النوازل قد يلجئ المجتهد والفقيه على التأليف والتصنيف في قضايا ومسائل لم تكن مدونة من قبل في كتب الفقه الأولى كمسائل المعاملات المصرفية وقضايا التأمين والمسائل الطبية المعاصرة وغيرها، ولا شك أن هذا الأمر يثري حركة الفقه

---

(١) سورة الإسراء، آية: ١٠٦.

(٢) انظر: تفسير القرطبي ٢٢٠/١٠، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن للشنقيطي ٥٧٦/٣، نشر مكتبة ابن تيمية القاهرة ١٤١٥هـ.

الإسلامي ويزيدها نمواً وتجدداً نحو معالجة أوسع لحاجات الناس والمجتمع[1].

خامساً: ربط قوة الأمة أو ضعفها بتقدم الاجتهاد أو تأخره.

إن من يستقرىء تأريخ الاجتهاد الفقهي في حياة الأمة الإسلامية يلاحظ أن هناك علاقة قوية بين ازدهار هذا الاجتهاد و تقدم الأمة و قوتها، و أن ضعف الأمة و تخلفها كان وراءه تخلف الاجتهاد و ضعف النظر في الوقائع و المستجدات النازلة.

يقول الإمام الشهرستاني[2] - رحمه الله -: «ولم تنضبط قط شريعة من الشرائع إلا باقتران الاجتهاد بها، لأن من ضرورة الانتشار في العالم الحكم بأن الاجتهاد معتبر»[3] و هذا يعني أن الاجتهاد مناط القوة و التقدم و الانتشار في العالم، لأن مدلوله العام لا ينصرف إلى استنباط الأحكام العملية فحسب، و لكنه يشمل كل مجالات الحياة المختلفة وما يستجد بها من وقائع وحوادث جديدة، فيُعلَم من هذا أن مهمة الفقيه والمجتهد ليست مهمة محصورة في دائرة الفتيا واستخراج الأحكام، بل تتجاوز ذلك إلى العمل المستطاع في مجال توجيه الحياة البشرية نحو الالتزام الكامل بما شرعه الله لعباده من فرائض وآداب، فإذا رأى انحرافاً عن الجادة أو عملاً ببعض الكتاب وتركاً لبعضه الآخر، عالج ذلك ببيان شمول حكم الله عز

---

(١) انظر: الثبات والشمول د. عابد السفياني ص ٢١٤، ٢١٥، الاجتهاد في الفقه الإسلامي للأستاذ عبدالسلام السليماني ص٣٨٨ - ٣٩٦، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب ١٤١٧هـ، الاجتهاد المعاصر للقرضاوي ص١٢.

(٢) هو أبو الفتح، محمد بن عبدالكريم بن أحمد الشهرستاني، كان إماماً مبرزاً، فقيهاً، متكلماً، واعظاً. صنف كتباً كثيرة منها: نهاية الإقدام في علم الكلام، الملل والنحل؛ توفي عام ٥٤٨هـ.

انظر ترجمته: طبقات الأستوي ٢٢/٢، وفيات الأعيان ٢٧٣/٤، العبر ٧/٣.

(٣) الملل والنحل لأبي الفتح الشهرستاني ٢٤٣/١. تحقيق أمير علي مهنا، علي حسن فاعور، دار المعرفة، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ.

وجل لجميع مناحي الحياة نظرياً وعملياً. وبهذه القوة والإرشاد والإنذار والتغيير تُحمى الأمة الإسلامية من كل ما يوهن عقيدتها ويفرق كلمتها، ويطمع الأعداء فيها، ومن ثَمَّ لا تعرف الأمة في ظل الاجتهاد الفقهي ضعفاً أيًّا كان لونه، وتظل في منزلة الخيرية التي بوأها الله إياها، والتي ينبغي عليها أن تجاهد دونها وتحافظ عليها[1].

المطلب الثاني:
حكم النظر فيما يسوغ من النوازل وما لا يسوغ

وفيه أربع مسائل.

قبل أن أبين حكم الاجتهاد فيما يسوغ النظر فيه من النوازل وما لا يسوغ، أحب أن أقدم بمسائل مهمة من أجل تحرير محل النزاع في حكم الاجتهاد في النوازل الحادثة.

المسألة الأولى: حكم الاجتهاد على وجه العموم.

أما حكم الاجتهاد على سبيل الإجمال، فالقول بجواز الاجتهاد مذهب الجمهور.[2] قال شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: «والذي عليه جماهير الأمة أن الاجتهاد جائز في الجملة»[3] وصرّح بعض الأصوليين بأن حكم الاجتهاد واجب على الكفاية[4]، وهذا على سبيل بيان معنى الجواز المطلق.

---

(١) انظر الاجتهاد والتقليد في الشريعة الإسلامية. د. محمد الدسوقي ص٩، ١٠ دار الثقافة، قطر الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها لعلاّل الفاسي ص ٨٥، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الخامسة ١٩٩٣م، إعلام العباد بحقيقة فتح باب الاجتهاد. لمحمد عيد عباسي ص٢٧ ـ ٣٠. المكتبة الإسلامية، الأردن، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

(٢) انظر: الرسالة ص ٤٨٧، الفقيه والمتفقه ٥٠١/١، جامع بيان العلم وفضله ٨٥٩/٢ س ٨٦٩.

(٣) مجموع الفتاوى ٢٠٣/٢٠.

(٤) انظر: البحر المحيط للزركشي ١٩٨/٦، كشف الأسرار للبخاري ٢٦/٤ س٢٧، فواتح الرحموت ٢/٢، شرح تنقيح الفصول ص٤٣٠، الملل والنحل ٤٤٢/١، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٤١٢.

والأدلة على جوازه كثيرة منها:

أ ـ قوله تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ ٱلْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ ﴿٧٨﴾ فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾[(١)].

وجه الدلالة: دل قوله تعالى: ﴿إِذْ يَحْكُمَانِ﴾ على أن داود وسليمان عليهما السلام حكما في هذه الحادثة معاً كلٌ منهما بحكم مخالفٍ للآخر، ولو كان وحياً لما ساغ الخلاف، فدلّ على أن الحكم الصادر من كل منهما اجتهاد، يؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾ إذ خصّ الله سليمان عليه السلام بتفهيمه الحكم الصحيح، ولو كان الحكم نصاً لاشترك في فهمه الاثنان عليهما الصلاة والسلام[(٢)].

ب ـ قوله ﷺ: «**إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، و إذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر**»[(٣)].

ج ـ حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه[(٤)] ـ المشهور ـ وذلك أن النبي ﷺ حين بعثه إلى اليمن، قال له: «**بم تحكم؟**» قال بكتاب الله، قال: «**فإن لم تجد؟**» قال: بسنة رسول الله، قال: «**فإن لم تجد؟**»، قال: اجتهد رأيي، قال: فضرب رسول الله ﷺ في صدره وقال: «**الحمد لله الذي وفق**

---

(١) سورة الأنبياء، آية: ٧٨، ٧٩.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٢٢٤/٢٠، أضواء البيان ٦٥١/٤، ٦٥٢، الفصول في الأصول ٢٤/٤ ـ ٣٣ فقد ذكر الكثير من الأدلة على إثبات الاجتهاد.

(٣) رواه البخاري في صحيحه في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ. رقم الحديث (٧٣٥٢) ١٣٣/٩، ١٣٢، ورواه مسلم في صحيحه في كتاب الأقضية، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ رقمه (١٧١٦) ٤٢/٣.

(٤) هو معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الأنصاري الخزرجي، صحابي جليل، كان أعلم الأمة بالحلال والحرام، شهد العقبة والمشاهد كلها مع النبي ﷺ كان من أحسن الناس وجهاً وأسمحهم كفاً، توفي رضي الله عنه عام ١٨هـ. انظر ترجمته: طبقات ابن سعد ٤٣٧/٣، صفوة الصفوة ١٩/١.

رسولَ رسولِ الله لما يرضي رسولُ الله»[1].

وقد حفلت السنة النبوية بكثير من الوقائع والحوادث التي اجتهد فيها النبي ﷺ وأصحابه[2].

وحكى الإمام أبو بكر الجصاص الإجماع على ذلك قائلاً: «وقد استقر أن إجماعهم حجة بما قدمنا على تسويغ الاجتهاد في أحكام الحوادث والرجوع إلى النظر والمقاييس»[3].

أما حكم الاجتهاد على وجه التفصيل فإنه يختلف بحسب أهلية المجتهد، وحسب نوع المسألة المنظور فيها، وحسب الحاجة إليها وحسب الوقت.

ـ فالاجتهاد قد يكون واجباً إذا كان الناظر أهلاً للاجتهاد، وكانت المسألة مما يسوغ فيها الاجتهاد، وقد قامت الحاجة الشديدة إلى معرفة الحكم مع ضيق الوقت.

---

(١) رواه أبو داود في السنن في كتاب القضاء، باب اجتهاد الرأي في القضاء، رقمه (٣٥٨٧)٢١٥/٤. ورواه الترمذي في الجامع في أبواب الأحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي رقمه (١٣٢٧) ٦١٦/٣، ورواه الدارمي في السنن في المقدمة، باب الفتيا وما فيه من الشدّة ٦٠/١.
وهذا الحديث اختلف في تصحيحه أهل العلم فذهب ابن العربي والرازي وابن القيم والخطيب البغدادي إلى تصحيحه بينما ذهب الجمهور إلى تضعيفه كالإمام البخاري والترمذي والدارقطني، والعقيلي وابن الجوزي وابن كثير وابن حجر وغيرهم وحجة من ضعفه، الإرسال في إسناده وجهالة الحارث بن عمرو وأما الذين يصححونه فحجتهم قائمة على تلقي الأمة له بالقبول وذكر الفقهاء له. انظر: تلخيص الحبير ١٨٣/٤، إعلام الموقعين ١٢٥/١، العلل المتناهية ٢٧٢/٢.

(٢) انظر: إعلام الموقعين ١٠/١ ـ ١٧، زاد المعاد في هدي العباد لابن القيم ٣٩٤/٣، تحقيق شعيب وعبدالقادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة الطبعة الخامسة عشر ١٤٠٧هـ، جامع بيان العلم وفضله ٨٤٤/٢ وما بعدها، الفقيه والمتفقه ٤٩٠/١ ـ ٥٠٣، الفصول في الأصول ٢٨/٤ ـ ٣٣.

(٣) الفصول في الأصول ٥٣/٤.

- ويكون مستحباً إذا كانت الحاجة قائمة وكان الوقت متسعاً مع كون المجتهد أهلاً للاجتهاد.

- ويكون محرماً إذا لم يكن الناظر أهلاً ولم توجد الحاجة لذلك، أو كان أهلاً لكن كانت المسألة مما لا يجوز الاجتهاد فيها بأن كان الحكم منصوصاً أو مجمعاً عليه.

- ويكون مكروهاً إذا كان المجتهد أهلاً وكانت المسألة مما يستبعد وقوعها.

- ويكون مباحاً إذا كان المجتهد أهلاً وكانت المسألة مما يمكن وقوعها وكان الوقت متسعاً[1].

المسألة الثانية: مدى جواز القول بخلو وقائع عن حكم الله تعالى.

بعد أن مهدنا الحديث ببيان حكم الاجتهاد على وجه الإجمال و التفصيل بقى أن أشير إلى مسألة يذكرها بعض الأصوليين عند حديثهم عن النوازل، و هي: هل لله في كل واقعة حكم يدل عليها ؟

و قد انقسم العلماء في هذه المسألة إلى فريقين:

الفريق الأول: وهم الجمهور، وقالوا: لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى فيها.

الفريق الثاني: بعض الأصوليين اشتهر منهم أبو بكر الباقلاني[2] -

---

(١) انظر: المسودة لآل تيمية ص ٣٧١، الملل والنحل ٢٤٢/١، كشف الأسرار للبخاري ٢٦/٤ س ٢٧، البحر المحيط ٢٠٦/٦ وس٢٠٧، أصول الفقه لبدران أبو العينين ص ٤٨٣و٤٨٢، أصول الفقه للزحيلي ١٠٥٥/٢، الوجيز في أصول الفقه د. زيدان ص٤٠٥، معالم أصول الفقه ص ٤٨٦.

(٢) هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر المعروف بالباقلاني ولد بالبصرة وسكن بغداد من علماء الأشاعرة، كان مالكي المذهب ولي القضاء في عهد العباسيين، له مصنفات كثيرة منها التقريب والإرشاد توفي سنة ٤٠٣هـ.
انظر ترجمته: وفيات الأعيان ٢٦٩/٤، شذرات الذهب ١٦٩/٣، الديباج المذهب ص ٣٦٣.

رحمه الله ـ، الذي نقل عنه القول بجواز خلو واقعة عن حكم الله تعالى.

وحجة الباقلاني ـ رحمه الله ـ تتلخص بقوله: إن مآخذ الأحكام محصورة مضبوطة من الكتاب والسنة والإجماع، والوقائع لا تنضبط ولا تتناهي و يستحيل أن يرد ما لايتناهى إلى ما يتناهى[1].

وقد ردّ الجمهور على قول الإمام الباقلاني ـ رحمه الله ـ واحتجوا لرأيهم بما يأتي:

١ ـ أن الصحابة الكرام، والتابعين لهم بإحسان، ومن جاء بعدهم، كانوا يتصدون للوقائع التي تحدث في زمانهم، ويصدرون فيها الفتاوى والأحكام، سواء أكانت الوقائع جديدة لم تحدث من قبل أم متكررة الحدوث سبق أن أفتي فيها، ومع ذلك كله لم يعهد أنهم تركوا واقعة دون حكم، على كثرة وقوع حوادث الفتوى منذ عهد الصحابة إلى يومنا هذا، ولو صح خلو واقعة عن حكم الله فيها لاتفق وقوع واحدة على الأقل، ولما لم نجد مثل هذه الواقعة صح القول بعدم خلو الوقائع عن حكم الله.

٢ ـ إن القول بخلو بعض الوقائع عن حكم الله، يؤدي إلى القول بعدم كفاية الشريعة وصلاحيتها للتطبيق في كل زمان ومكان، بل يؤدي إلى القول بنقصان الشريعة، والله سبحانه يقول: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾[2] وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: «أن الرسول ﷺ بيَّن جميع الدين؛ أصوله وفروعه، باطنه وظاهره، علمه وعمله، فإن هذا الأصل هو أصل أصول العلم والإيمان»[3].

وقال أيضاً: «وأما العمليات وما يسميها الناس الفروع والشرع والفقه،

---

(١) انظر: البرهان للجويني ١٣٤٨/٢، غياث الأمم ص ١٩٣، المحصول للرازي ٥١١/٢، كشف الأسرار للبخاري ٣٣/٤. ٣٢.

(٢) سورة المائدة، آية: ٣.

(٣) مجموع الفتاوى ١٥٥/١٩.

فهذا بيَّنه الرسول ﷺ أحسن بيان فما من شيء مما أمر الله به أو نهى عنه أو حلَّله أو حرمه إلا بيَّن ذلك به»[١].

٣ ـ وأما القول بأن مآخذ النصوص محصورة، وأن ما يتناهى يستحيل أن يفي بما لا يتناهى فيردّ عليه من وجهين:

أولهما: أن النصوص تشمل الوقائع إما نصاً، أو دلالة ومعنى، أو قياساً وهذا باب واسع لاستثمار النصوص.

ثانيهما: أن قواعد الشريعة مترددة بين طرفين أحدهما محصور، والآخر غير محصور، فالنجاسة مثلاً محصورة، والطهارة في مقابلها لا حصر فيها، والتحريم محصور، والإباحة لا حصر لها، فالواقعة إذا ترددت بين الطرفين ووُجِدت في شقّ الحصر، فذلك، وإلا حكم فيها بحكم الشق الآخر الذي أعفي الحصر عنه، فظهر بهذه الأدلة أن الصواب شمول الشريعة لكل الوقائع في كل زمان ومكان[٢].

المسألة الثالثة: بيان ما يسوغ الاجتهاد فيه من المسائل وما لا يسوغ

هناك شروط ذكرها بعض الأصوليين في المسألة المجتهد فيها ليتحقق لنا من خلال هذه الشروط ما يجوز الاجتهاد فيه من النوازل والوقائع وما لا يجوز، ويمكن أن نجمل هذه الشروط فيما يلي:

أولاً: أن تكون هذه المسألة المجتهد فيها غير منصوص عليها بنصٍ قاطعٍ أو مجمعٍ عليها، فكل حكم ثبت بدليل عقلي أو قطعي كالصلوات

---

(١) المرجع السابق ١٧٣/١٩.

(٢) انظر: البرهان للجويني ١٣٤٨/٢ ـ ١٣٥٠، الفتاوى الكبرى ٢٦٣/٣ ـ ٢٦٤، نهاية السول ٥٦٥/٤، الإبهاج في شرح المنهاج ٢٥٩/٣، الفصول في الأصول ١٧/٤، الإحكام للآمدي ٢٣٩/٤ و٢٤٠، المحصول للرازي ٥١١/٢ ـ ٥٢٤، الموافقات ١١٤/٥، ١١٥، كشف الأسرار للبخاري ٣٣/٤ ٣٢، بحث المدخل إلى فقه النوازل ص٢٧، ٢.

الخمس والزكاة والصوم والحج ونحوها مما اتفقت الأئمة عليه من جليات الشرع فليس مجالاً للاجتهاد.[1] والدليل على هذا الشرط، حديث معاذ رضي الله عنه المشهور[2] إذ جعل الاجتهاد مرتبة متأخرة إذا لم يوجد كتاب ولا سنة. وقد كان منهج الصحابة رضي الله عنهم النظر في الكتاب ثم السنة ثم الإجماع ثم الاجتهاد[3]. ومعلوم أن الاجتهاد يكون ساقطاً مع وجود النص. قال ابن عبدالبر[4] ـ رحمه الله ـ: «باب اجتهاد الرأي على الأصول عند عدم النصوص في حين نزول النازلة»[5].

وقال الخطيب البغدادي[6] ـ رحمه الله ـ أيضاً: «بابٌ في سقوط الاجتهاد مع وجود النص»[7] وقال ابن القيم ـ رحمه الله ـ: «فصلٌ في تحريم الإفتاء والحكم في دين الله بما يخالف النصوص، وسقوط الاجتهاد والتقليد عند ظهور النص وذكر إجماع العلماء على ذلك»[8].

---

(١) انظر: جامع بيان العلم وفضله ٨٦٩/٢، الإحكام في تمييز الفتاوى والأحكام ص١٩٢، البحر المحيط ٢٢٧/٦، نهاية السول ٥٩٥/٤، إرشاد الفحول ص ٢٥٣.

(٢) سبق تخريجه ص ١٣٣.

(٣) انظر: إعلام الموقعين ١٥٥/١ ـ ٦٥ ـ ٦٤، الفقيه والمتفقه ٤٩٠/١ ـ ٥٠٣، جامع بيان العلم وفضله ٨٤٤/٢.

(٤) هو يوسف بن عمر بن عبدالبر بن عبدالله النمري القرطبي المالكي، حافظ شيخ علماء الأندلس، وكبير محدثيها في وقته له مصنفات عظيمة ذاع صيتها في العالم كله مثل كتابه التمهيد في شرح الموطأ، وكتابه الاستذكار، والكافي في الفقه وغيرها، توفي رحمه الله سنة ٤٦٣هـ. انظر ترجمته: شذرات الذهب ٣١٤/٣، سير أعلام النبلاء ١٥٧/١٨، الديباج المذهب.

(٥) جامع بيان العلم وفضله ٨٤٤/٢.

(٦) هو أبو بكر الخطيب، أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي البغدادي الحافظ، أحد الأئمة الأعلام، وصاحب التآليف المنتشرة في الإسلام، رحل إلى البصرة ونيسابور ودمشق والكوفة وتوفي ببغداد عام ٤٦٣هـ، له مصنفات عديدة في الفقه والحديث. انظر ترجمته: سير أعلام النبلاء ٢٧٠/١٨، العبر ٢١٤/٢، شذرات الذهب ٣١١/٣.

(٧) الفقيه والمتفقه ٥٠٤/١.

(٨) إعلام الموقعين ١٩٩/٢.

ثانياً: أن يكون النص الوارد في هذه المسألة إن ورد فيها نص محتملاً قابلاً للتأويل، كقوله ﷺ، : «لا يصلِّين أحدكم العصر إلا في بني قريظة»(١).

فقد فهم بعض الصحابة من هذا النص ظاهر الأمر بصلاة العصر في بني قريظة ولو بعد وقتها، وفهم البعض من النص الحث على المسارعة في السير مع تأدية الصلاة في وقتها، ولم ينكر صلى الله عليه وسلم على أحد الفريقين ما فهم، كما لم يعنف أحد الطرفين على ما فعل(٢).

وقد أكدَّ الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ على هذا المعنى لما أجاب عن سؤاله عن الاختلاف المحرم، فقال: «كل ما أقام الله به الحجة في كتابه أو على لسان نبيه منصوصاً بيِّناً لم يحل الاختلاف فيه لمن علمه، وما كان ذلك يحتمل التأويل ويُدرَكُ قياساً، فذهب المتأول أو القايس إلى معنى محتمله الخبر أو القياس، وإن خالفه فيه غيره، لم أقل أنه يُضيَّق عليه ضيق الخلاف في المنصوص»(٣) وقد استدل الشافعي رحمه الله على أن الاختلاف مذموم فيما كان نصه بيِّناً بقوله تعالى: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ﴾(٤) وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾(٥).

ثالثاً: أن تكون المسألة مترددة بين طرفين وضح في كل واحد منهما قصد الشارع في الإثبات في أحدهما والنفي في الآخر.

ويوضح الإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ هذا الشرط بمثال وهو: «النهي عن بيع الغرر، ورأينا العلماء أجمعوا على منع بيع الأجنة والطير في الهواء

---

(١) سبق تخريجه ص١٠٠.

(٢) انظر: فتح الباري ٤٧٣/٧، ٤٧٢، مجموع الفتاوى ٣٤٤/٣، جامع بيان العلم وفضله ٨٦٨/٢، ٨٦٧.

(٣) الرسالة ص ٥٦٠.

(٤) سورة البينة، آية: ٤.

(٥) سورة آل عمران، آية: ١٠٥.

والسمك في الماء وعلى جواز بيع الجبة التي حشوها مغيب عن الأبصار، ولو بيع حشوها بانفراد لامتنع فهذان طرفان في اعتبار الغرر، وعدم اعتباره، لكثرته في الأول، وقلته مع عدم انفكاكه عنه في الثاني، فكل مسألة وقع الخلاف فيها في باب الغرر فهي متوسطة بين الطرفين آخذة بشبه من كل واحد منهما، فمن أجاز مال إلى جانب اليسارة ومن منع مال إلى الجانب الآخر»[1].

ويزيد الإمام أبو بكر الجصاص ـ رحمه الله ـ التأكيد على هذا الشرط بعبارة قال فيها: «وإنما يسوغ الاجتهاد فيما يجوز فيه النسخ والتبديل، وورود العبارة فيه بأحكام مختلفة تارة بحظر وأخرى بالإباحة، وأخرى بالإيجاب، على حسب ما يعلم الله تعالى لنا فيها من المصالح، فأما ما لا يجوز وقوعه في حكم العقل إلا على وجه واحد من حظر أو إيجاب فليس هو من باب الاجتهاد»[2].

قال الإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ: «وبإحكام النظر في هذا المعنى يترشح للناظر أن يبلغ درجة الاجتهاد لأنه يصير بصيراً بمواضع الاختلاف، جديراً بأن يتبين له الحق في كل نازلة تعرض له، ولذلك جعل الناس العلم معرفة الاختلاف»[3].

فعن قتادة ـ رحمه الله ـ أنه قال: «من لم يعرف الاختلاف لم يشمَّ أنفه الفقه»[4].

رابعاً: ألا تكون المسألة المجتهد فيها من مسائل العقيدة، فإن الاجتهاد والقياس والرأي خاصة بمسائل الأحكام.

وحكى ابن عبدالبر ـ رحمه الله ـ اتفاق العلماء على ذلك فقال ـ

---

(١) الموافقات ١١٧/٥، ١١٨.
(٢) الفصول في الأصول ١٣/٤.
(٣) الموافقات ١٢١/٥، ١٢٢.
(٤) أخرجه ابن عبدالبر في جامع بيان العلم وفضله ٨١٥/٢.

رحمه الله ـ: «لا خلاف بين فقهاء الأمصار وسائر أهل السنة، ـ وهم أهل الفقه والحديث ـ في نفي القياس في التوحيد وإثباته في الأحكام»(١).

وعدّ ابن القيم ـ رحمه الله ـ من أنواع الرأي المذموم باتفاق سلف الأمة الرأي المتضمن تعطيل أسماء الرب وصفاته وأفعاله بالمقاييس الباطلة التي وضعها أهل البدع والضلال(٢).

خامساً: أن تكون المسألة المجتهد فيها من النوازل والوقائع أو مما يمكن وقوعه في الغالب والحاجة إليه ماسة. أما استعمال الرأي والنظر قبل نزول الواقعة والاشتغال بحفظ المعضلات والأغلوطات والاستغراق في ذلك فهو مما كرهه جمهور أهل العلم واعتبروا ذلك تعطيلاً للسنن وتركاً لما يلزم الوقوف عليه من كتاب الله عز وجل ومعانيه(٣).

وقد استدل الجمهور على ذلك بقوله ﷺ: «**إن أعظم المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرَّم فَحُرِّم من أجل مسألته**»(٤).

وذكر الحافظ ابن حجر ـ رحمه الله ـ في تعليقه على هذا الحديث: «وترجيح ابن المنير أنه في كثير المسائل عما كان وعما لم يكن، وصنيع البخاري يقتضيه..»(٥).

---

(١) جامع بيان العلم وفضله ٨٨٧/٢.

(٢) انظر: إعلام الموقعين ٥٤/١، الفتوى في الإسلام للقاسمي ص ١٠٠.

(٣) انظر: جامع بيان العلم وفضله ٩٢٨/٢ ـ ٩٥٢، إعلام الموقعين ٥٦/١. ٥٥، شرح الكوكب المنير ٥٨٤/٤ ـ ٥٨٨، الموافقات ٣٨٧/٥ ـ ٩٥٢، جامع العلوم والحكم لابن رجب ٢٤١/١ ـ ٢٥٢ تحقيق شعيب الأرناؤوط وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ.

(٤) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال، ومن تكلف ما لا يعنيه وقوله تعالى: ﴿**لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم**﴾ رقم الحديث (٧٢٨٩) ١١٧/٩. ورواه مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب توقيره ﷺ وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه أو لا يتعلق به تكليف، وما لا يقود نحو ذلك رقم الحديث (٢٣٥٨)، ١٨٣٠/٤.

(٥) فتح الباري ٢٨٠/١٧ المطبعة السلفية.

وقوله ﷺ: «إن الله كره لكم ثلاثاً: قيل وقال، وإضاعة المال وكثرة السؤال»(١).

قال ابن القيم ـ رحمه الله ـ: «ولكن إنما كانوا ـ أي الصحابة رضي الله عنهم ـ يسألونه ـ أي النبي ﷺ ـ عما ينفعهم من الواقعات ولم يكونوا يسألونه عن المقدَّرات والأغلوطات وعضل المسائل، ولم يكونوا يشتغلون بتفريع المسائل وتوليدها، بل كانت هممهم مقصورة على تنفيذ ما أمرهم الله به فإذا وقع بهم أمر سألوا عنه فأجابهم وقد قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسۡـَٔلُواْ عَنۡ أَشۡيَآءَ إِن تُبۡدَ لَكُمۡ تَسُؤۡكُمۡ وَإِن تَسۡـَٔلُواْ عَنۡهَا حِينَ يُنَزَّلُ ٱلۡقُرۡءَانُ تُبۡدَ لَكُمۡ عَفَا ٱللَّهُ عَنۡهَاۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٞ ۝١٠١ قَدۡ سَأَلَهَا قَوۡمٞ مِّن قَبۡلِكُمۡ ثُمَّ أَصۡبَحُواْ بِهَا كَٰفِرِينَ ۝١٠٢﴾(٢) ولم ينقطع حكم هذه الآية، بل لا ينبغي للعبد أن يتعرض للسؤال عما إن بدا له ساءه، بل يستعفي ما أمكنه ويأخذ بعفو الله»(٣).

فعُلم من ذلك أن المجتهد لا ينبغي له أن يبحث ابتداءً في مسألة لا تقع أو وقوعها نادر، لكن إن سئل عن مسألة من هذا القبيل، أجاب بقدر الحاجة الواقعة أو المتوقعة(٤).

المسألة الرابعة: حكم النظر فيما يسوغ الاجتهاد فيه من النوازل الحادثة.

بعد أن بينا جواز الاجتهاد وأنه لا تخلو واقعة عن حكم الله فيها وبيّنا

---

(١) رواه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال ومن تكلف ما لا يعنيه رقمه (٧٢٩٢) ١٨/٩، ورواه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب كثرة المسائل من غير حاجة، والنهي عن منع وهات، وهو الامتناع من أداء حق لزمه أو طلب ما لا يستحقه، رقم الحديث (١٧١٥) ١٣٤١/٣.

(٢) سورة المائدة، آية: ١٠١ و١٠٢.

(٣) إعلام الموقعين ٥٦/١.

(٤) انظر: إعلام الموقعين ٥٤/١ ـ ٦٥، البحر المحيط ٢٢٧/٦، الفقيه والمتفقه ١١/٢ ـ ٣٦، ضوابط الاجتهاد والفتوى د. أحمد علي ربان، ص٣٨ ـ ٤٠، دار الوفاء، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ، معالم أصول الفقه ص ٤٨١ ـ ٤٨٤.

ما يجوز وما لا يجوز الاجتهاد فيه من النوازل. آن لنا أن نُبيِّن حكم الاجتهاد في السائغ من النوازل الحادثة المستجدة التي لم يسبق فيها حكم أو قول لأحد من الأئمة والفقهاء. وقد اختلف العلماء في مدى جواز الاجتهاد في تلك النوازل الحادثة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: يجوز الاجتهاد فيها، وإصدار الفتوى بشأنها.

القول الثاني: لا يجوز الإفتاء فيها، بل يتوقف حتى يظفر فيها بقائل.

القول الثالث: يفرق في موضوع النازلة، فإن كانت في مسائل الفروع يجوز الإفتاء فيها وإن كانت في مسائل الأصول فلا يجوز.

مدى حجية هذه الأقوال والراجح منها:

ـ القول الأول: هو قول جمهور الأئمة والفقهاء، وعليه العمل عند أكثر أهل العلم منذ العصور الأولى، ويحتجون بعموم قوله ﷺ: «**إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر**»(١).

وجه الدلالة من الحديث: أن اجتهاد الحاكم إنما يكون في المسائل التي تعرض عليه سواء كانت جديدة لم تقع من قبل، أو وقعت وتكررت، وبذلك يكون الاجتهاد شاملاً لمسألة لم يكن لأحد من العلماء السابقين فيها قول أو فتوى.

وكما لا يخفى أن هذا القول يؤيده واقع الحياة المتجدد المتغير، ففي كل يوم اكتشاف جديد أو مشكلة جديدة، أو اختراع مبتكر، أو ظرف حادث لم يسبق أن مر على الناس مثله، وهذا كله يستلزم النظر والبحث وإصدار الأحكام والفتاوى حتى لا توصف الشريعة الكاملة المنزلة من عند اللطيف الخبير بالقصور وعدم الاستيعاب.

---

(١) سبق تخريجه ص ١٢٢.

وفي هذا المقام يقول الإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ: «إن الوقائع في الوجود لا تنحصر، فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة، ولذلك احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره، فلابد من حدوث وقائع لا يكون منصوص على حكمها، ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد، وعند ذلك، فإما أن يُترك الناس فيها مع أهوائهم، أو يُنْظَر فيها بغير اجتهاد شرعي، وهو اتباعٌ للهوى وذلك كله فساد»[1].

يقول الإمام ابن القيم ـ رحمه الله ـ: «ومن له مباشرة لفتاوى الناس يعلم أن المنقول وإن اتسع غاية الاتساع فإنه لا يفي بوقائع العالم جميعاً، وأنت إذا تأملت الوقائع رأيت مسائل كثيرة واقعة وهي غير منقولة ولا يعرف فيها كلام لأئمة المذاهب ولا لأتباعهم»[2]، وقد يرتقي حكم الجواز هنا إلى الوجوب في حق المجتهدين في حالة حاجة الناس الشديدة لمعرفة حكم تلك النازلة مع ضيق وقت النظر والاجتهاد، فحينئذٍ يتعين على القادر من أهل الاجتهاد التصدي لهذه النازلة وأداء هذه المهمة[3].

ـ أما القول الثاني: والذي يقضي بالمنع ويأمر بالتوقف في النازلة حتى يظفر فيها بقائل فهو مما روي عن الإمام أحمد بن حنبل ـ رحمه الله ـ الذي كان يقول لبعض أصحابه: «إياك أن تتكلم في مسألة ليس لك فيها إمام»[4].

ويظهر من هذا القول ما عهد عن الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ من الورع في الفتوى والتشديد في الحكم بشرع الله عز وجل ولعله هو الحامل على

---

(١) الموافقات ٣٩/٥ ـ ٣٨.

(٢) إعلام الموقعين ٢٠٤/٤.

(٣) انظر: أحكام القرآن للجصاص٥٣/٢، الفصول في الأصول ٥٢/٤، البحر المحيط ١٩٨/٦، شرح الكوكب المنير ٥٢٦/٤.

(٤) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد لابن بدران ص ٤٤، والمسودة ص ٥٢٠، شرح الكوكب المنير ٥٢٦/٤.

ما قاله لأصحابه، ومن المعروف كذلك أن منهج الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ التوقف أحياناً في الفتوى إذا اختلف الصحابة في المسألة[1]. إلا أن هذا المنهج الذي اتبعه الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ في استنباط الأحكام، والورع الشديد في المسائل المستجدة لم يسر عليه فقهاء المذهب من بعده، فقد رأينا في المذهب كثرة التفريع على المسائل، والبحث في عويص المشكلات بل إن من فقهاء المذهب الكبار من تصدى لمسائل مهمة جداً ولنوازل حديثة وقديمة بتجردٍ ونزاهةٍ وقوة استدلال كشيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ـ رحمهما الله ـ وغيرهم[2].

وأما القول الثالث: والذي يقضي بالتفرقة بين مسائل الأصول والفروع فيجوز في الفروع دون الأصول فعمدته أن الفروع تتعلق بالعمل، وإذا تعلقت بالعمل فإن الحاجة تقتضي النظر فيها، ولأن خطرها أقل من خطر مسائل الأصول والتي لا تتعلق بالعمل غالباً. والحق أن التفرقة بين مسائل الأصول والفروع لا داعي لها، ولا دليل عليها في خصوص موضوعنا على الأقل[3]، فالنازلة نازلة سواء أكانت متعلقة بالأصول أم بالفروع.

وبعد إجالة النظر في هذه الأقوال الثلاثة، نرى أن القول الأول أحرى بالقبول والاتباع ولكن بشرطين كما ذكرهما ابن القيم[4] ـ رحمه الله ـ:

الشرط الأول: وجود حاجة داعية إلى بحث المسألة.

الشرط الثاني: أن يكون المجتهد أو المفتي أهلاً للنظر والاجتهاد.

---

(١) انظر: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد لابن بدران ص ٤١ ـ ٤٥، المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل لبكر أبو زيد ٢٦٠، ٢٦١.

(٢) انظر: المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد لبكر أبو زيد ٤٢١/١ ـ ٦٠٤، مقدمة الإنصاف للمرداوي ١/١ ـ ١٨، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، مقدمة في الفقه د. سليمان أبا الخيل ص ١٧٤ ـ ١٨٠.

(٣) انظر في مسألة التفريق بين الأصول والفروع: منهاج السنة لابن تيمية ٨٧/٥ ـ ٨٨، مجموع الفتاوى ٣٤٦/٣٣.

(٤) انظر: إعلام الموقعين ٢٠٤/٤.

وفي حالة وجود هذين الشرطين لا نقول بالجواز فحسب بل بالاستحباب أو الوجوب أحياناً إذا اقتضت الحاجة ذلك كما أسلفنا من قبل[1].

(١) انظر: المسودة لابن تيمية ص ٥٤٣، إعلام الموقعين ٢٠٤/٤، غياث الأمم ص ١٨٨ شرح الكوكب المنير ٥٢٧/٤. ٥٢٦، بحث المدخل إلى فقه النوازل ص ١٢٥، ١٢٦، إرشاد الفحول ص ٢٥٣.

الفصل الثاني:
الناظر في النوازل

وفيه تمهيد وثلاثة مباحث:

المبحث الأول: المجتهد المطلق.

المبحث الثاني: مجتهد المذهب.

المبحث الثالث: الاجتهاد الجماعي.

التمهيد

بيّنا فيما سبق أن الاجتهاد ميدان فسيح لذوي البصيرة النافذة والفكر الثاقب وهو مناطٌ للأحكام وأصلٌ للإجماع وعمدةٌ للقياس، والنبع الثّر للفقه، به تغنى الشريعة وتزدان وتستمر وتزهو، ويكتب لها الخلود والبقاء.

وبه تُعرف أدلة التشريع، وعليه تتوقف أعمال العباد وبه تدرك أسرار الشريعة ودقائقها البديعة.

فهو المرشد لبيان أدلة الأحكام، والوسيلة إلى الإحاطة بمقاصد الشريعة السمحاء من جلب المصالح ودفع المفاسد عن الناس، تلك المقاصد التي شرع الله عز وجل لأجلها الأحكام تفضلاً منه وإنعاماً وإحساناً على عباده سبحانه.

وكلما تقدمت بنا العصور واختلفت بنا الأحوال زاد على إثرها احتياجنا الأكيد للاجتهاد والنظر، لبيان الأحكام الشرعية حتى تتأكد الصلاحية المطلقة لشريعة الله لكل زمان ومكان بما اشتملت عليه من علاجٍ ناجعٍ مفيدٍ وحلولٍ قاطعةٍ لكل ما يستجد من النوازل ويتشعب من الحوادث والوقائع وإلى هذا المعنى يشير الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ فيقول: ـ «كل ما نزل بمسلم ففيه حكمٌ لازمٌ أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حُكِمَ اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد»[(١)].

---

(١) الرسالة ص ٤٧٧.

فالاجتهاد إذاً ضرورة ملحة لحل النوازل المشكلة والوقائع المستحدثة.

وفي هذا الفصل سنتناول بإذن الله؛ القائم بالاجتهاد في المسائل النازلة، وما يتعلق به من مسائل وأحكام وكذلك الصفات والشروط التي ينبغي أن يراعيها المجتهد بحسب نوعه عند بحثه لأحكام النوازل.

وقبل البدء في هذا الفصل أحببت أن أقدم بين يديه بمسائل مهمة تمهيداً للمباحث التي ستأتي إن شاء الله حول أصناف أهل النظر في النوازل، وهي ثلاث مسائل على النحو التالي:

المسألة الأولى: تعريف الاجتهاد.

سبق أن ذكرنا بعض تعريفات العلماء للاجتهاد عند ذكرنا للنوازل وعلاقتها بالاجتهاد ولكن بشيء من الإيجاز والاختصار، وسأعاود بيانه هنا للحاجة لمعرفة ماهية الاجتهاد، وسأذكر أهم تعريفات العلماء للوقوف على حقيقة معناه، فهو وعاء النوازل الحادثة ومدخلنا إلى النظر في ضوابطها وأحكامها. فأقول وبالله التوفيق.

تعريف الاجتهاد في اللغة:

الاجتهاد في اللغة مأخوذ من الجهد بفتح الجيم وضمها، وهو المشقة، وقيل: الجهد بالفتح المشقة وبالضم الطاقة، ومنه قوله تبارك وتعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ﴾[1] وقد تكررت هذه الآية في أربعة مواضع أخرى من القرآن[2]، كلها تدل على بذل الوسع والطاقة والمبالغة في اليمين.

---

(1) سورة الأنعام، آية: ١٠٩.

(2) انظر في ذلك: سورة المائدة، آية: ٥٣، سورة النحل، آية: ٣٨، سورة النور، آية: ٥٣، وسورة فاطر، آية: ٤٢.

والاجتهاد والتجاهد: بذل الوسع والمجهود، وفي حديث معاذ: «أجتهد رأيي»[1] أي الاجتهاد ببذل الوسع في طلب الأمر، وهو افتعال من الجهد والطاقة[2].

وعلى هذا يقال: اجتهد في الأمر أي بذل وسعه وطاقته في طلبه ليبلغ مجهوده ويصل إلى نهايته، سواء كان هذا الأمر من الأمور الحسية كالمشي والعمل، أو الأمور المعنوية كاستخراج حكم أو نظرية عقلية أو شرعية أو لغوية، فيقال: بذل طاقته ووسعه في تحقيق أمر من الأمور التي تستلزم كلفة ومشقة فقط، ولا يقال اجتهد في حمل قلم أو كتابة سطر أو سطور مما ليس فيه مشقة[3].

تعريف الاجتهاد في الاصطلاح:

ذكر الأصوليون للاجتهاد تعريفات كثيرة، وليست هناك حاجة إلى استقصائها فكثير من هذه التعريفات لا تختلف إلا في صيغة العبارة، والمقصود إنما هو الوقوف على حقيقة الاجتهاد، ولا يتم لنا ذلك إلا بمعرفة ما ترجع إليه هذه الكثرة من التعريفات، و الناظر في كتب الأصول يلحظ أن الأصوليين قد سلكوا مسلكين في تعريف الاجتهاد:

المسلك الأول: باعتبار أن الاجتهاد فعل المجتهد، وقد صدَّر أصحاب هذا الاتجاه التعريف؛ بكلمة «بذل» أو «استفراغ»، ومن العلماء الذين سلكوا هذا الطريق في تعريف الاجتهاد:

الإمام أبو بكر الجصاص ـ رحمه الله ـ حيث قال: «بذل المجهود فيما يقصده المجتهد»[4].

---

(١) سبق تخريجه ص ١٢٢.

(٢) انظر لسان العرب ١٣٣/٣و١٣٥، معجم مقاييس اللغة ٤٨٦/١و ٤٨٧، القاموس المحيط ص ٣٥١، مختار الصحاح ص ١٠١.

(٣) انظر: تاج العروس ٣٢٩/٢.

(٤) الفصول في الأصول ١١/٤.

وقال الإمام الجويني ـ رحمه الله ـ في تعريفه: «تفريغ الوسع في تحصيل المقصود»[(١)].

وقال الإمام الغزالي ـ رحمه الله ـ: «بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة»[(٢)].

وقال الإمام الفخر الرازي ـ رحمه الله ـ: «استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه»[(٣)].

وقال الإمام الآمدي ـ رحمه الله ـ: «هو استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه»[(٤)].

وقال الإمام الكمال ابن الهمام ـ رحمه الله ـ: «بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي عقلياً كان أو نقلياً، قطعياً كان أو ظنياً»[(٥)].

وقال الإمام البيضاوي ـ رحمه الله ـ: «استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية»[(٦)].

وقال الإمام الفتوحي ـ رحمه الله ـ: «استفراغ الفقيه وسعه لدرك حكم شرعي»[(٧)].

إلى غير ذلك من التعريفات التي نحت هذا المنحى في بيان معنى الاجتهاد، ونستطيع أن نقول أن جمهور الأصوليين ساروا على هذا المسلك[(٨)]، حيث لا يوجد فارق كبير بين هذه التعريفات في المعنى من

---

(١) الكافية في الجدل ص ٥٨.

(٢) المستصفى ٣٥٠/٢

(٣) المحصول ٤٨٩/٢.

(٤) الأحكام للآمدي ١٦٩/٤.

(٥) التقرير والتحبير ٢٩١/٣.

(٦) نهاية السول ٥٢٤/٤.

(٧) شرح الكوكب المنير ٤٥٨/٤.

(٨) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٢٦/٤، تنقيح الفصول ص ٤٢٩، روضة الناظر=

حيث ما صدّرت به اللهم إلا الاختلاف في التعبير فقط.

المسلك الثاني: وهو مسلك من ذهب من الأصوليين في تعريف الاجتهاد باعتبار كونه صفة للمجتهد، وأصحاب هذا الاتجاه صدّروا تعريفهم بكلمة «مَلَكَة» فيعرّف عندهم بأنه: «مَلَكَة تحصيل الحجج على الأحكام الشرعية، أو الوظائف العملية، شرعية أو عملية».

وهذا الاتجاه اختاره القليل من الأصوليين المحدثين(١) و بعض الشيعة(٢).

ولعل الحامل لهم على هذا التعبير أنهم لا يرون تجزئة الاجتهاد فلجؤوا إلى كلمة «مَلَكَة» ظناً منهم أن الملكة لا تتجزأ ـ وسيأتي إن شاء الله مزيد من البيان والمناقشة للقول القائل بعدم تجزؤ الاجتهاد ـ.

ومن خلال ما سبق من التعريفات للاجتهاد نخلص إلى عدد من الأمور:

أولاً: أن ما ذهب إليه أصحاب المسلك الأول وهم عامة الأصوليين

= ٩٥٩/٣، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص ١٧٩، فواتح الرحموت ٣٦٢/٢، الإبهاج في شرح المنهاج ٢٤٦/٣، اللمع للشيرازي ص ٢٥٨، الأحكام لابن حزم ٤٥/١، البحر المحيط ١٩٧/٦، بيان مختصر ابن الحاجب للأصفهاني ٢٨٨/٣.

(١) انظر: أصول الفقه للزحيلي ١٠٧٨/٢، الاجتهاد الجماعي تأليف: د. شعبان محمد إسماعيل ص ١٢ دار البشائر الإسلامية، لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ، الاجتهاد في الإسلام د. نادية العمري ﷺ ٢٣، دار الرسالة الطبعة الأولى ١٤٠١هـ، الاجتهاد والتقليد لرضا الصدر ص ٢١ طبعة دار الكتاب العربي، لبنان، ضوابط الاجتهاد والفتوى د. أحمد ريان ص ٣٥، الاجتهاد فيما لا نص فيه تأليف د. الطيب خضري السيد ١١/١ ـ ١٢، مكتبة الحرمين بالرياض الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ.

(٢) الشيعة الذين شايعوا علياً رضي الله عنه على الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته ووصيته، إما جلياً وإما خفياً، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره، أو بتقية من عنده، يجمعهم القول بعصمة أئمتهم الاثنا عشر ولذلك يُسمون بالاثنا عشرية وهم من الفرق الباطنية المخالفة للإسلام فروعاً وأصولاً. انظر: الملل والنحل ١٦٩/١، الموسوعة الميسرة ص ٢٩٩ ـ ٣٠٥، الفرق بين الفرق ص ٣٦.

هو الصحيح في تعريف الاجتهاد وأرجح بياناً من تعريف الفريق الثاني من الأصوليين؛ حيث إنهم قيدوا الاجتهاد بأنه ملكة تحصيل الحجج بناءً على عدم تجزؤ الاجتهاد، ثم إن الاجتهاد مصدر من الفعل (اجتهد) وفاعله هو المجتهد فالاجتهاد فعل المجتهد وليس صفة له، لأنه لا يكسب صفة كونه مجتهداً إلا بعد فعل الاجتهاد.

ثانياً: أن تعريفات الجمهور لا يخلو بعضها من مآخذ وانتقادات ولعل الراجح فيها - والله أعلم أهو تعريف الإمام البيضاوي - رحمه الله - وهو: «استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية» وسبب رجحانه ما يلي:

أ - أنه لم يقيد البذل واستفراغ الوسع بالمجتهد أو الفقيه كما فعل الإمام الغزالي والجصاص والكمال ابن الهمام وغيرهم - رحمهم الله-؛ لأن ذكر المجتهد في مقام تعريف الاجتهاد يستلزم الدور في التعريف، وذكر الفقيه كذلك؛ لأنه لا يصبح فقيهاً إلا بعد الاجتهاد إلا أن يراد بالفقيه المتهيئ لمعرفة الأحكام وهذا التجوز ينافي كمال التعريف.

ب - أنه لم يقيد تعريفه أيضاً بأن يطلب المجتهد (العلم بالأحكام) فقط؛ كما فعل الغزالي - رحمه الله - لأن هذا القيد يخرج الأحكام الظنية الغالبة في أحكام الشريعة، ولم يقيده (باستفراغ الوسع في طلب الظن) فقط كما فعل الآمدي - رحمه الله - وغيره، لأنه بهذا القيد يكون غير جامع من جهة إخراجه العلم ببعض الأحكام وغير مانع لإدخاله الظن غير المعتبر شرعاً.

ج - أنه أخرج الأحكام العقلية والحسية والعرفية؛ لأن استنباطها لا يُعدُّ اجتهاداً شرعياً يُستفرغ فيه الوسع والطاقة.

د - أن تعريف الإمام البيضاوي - رحمه الله - يشمل الاجتهاد الجماعي والفردي[1].

---

(١) انظر: نهاية السول ٥٢٤/٤ - ٥٢٩، الإبهاج في شرح المنهاج ٢٤٦/٣، شرح المنهاج للأصفهاني ٨٢٢/٢، الوجيز في أصول التشريع د. هيتو ص ٥٢٥.

ثالثاً: بعد أن ذكرنا التعريف اللغوي والاصطلاحي نجد أن المعنى الاصطلاحي لا يبتعد عن المعنى اللغوي، كما هو واضح في ذكر التعريفين، فالتوافق ظاهر، ونقطة الالتقاء بينهم واضحة وهي المبالغة في كلا الاستعمالين. ويمكننا أن نقول أيضاً؛ إن بين المعنيين عموم وخصوص مطلق، أما استعمالها اللغوي فهو العموم، وهو مطلق الكلفة والمشقة، وأما استعمالها في الاصطلاح الأصولي فهو مختص ببذل الوسع لاستنباط الحكم الشرعي(١).

رابعاً: أن مقصودنا بالحكم الشرعي الذي يجتهد فيه الفقيه هو الحكم الذي لا نص فيه ولا إجماع ومما يقبل النظر والاجتهاد، فتخرج بذلك مسائل التوحيد فإنه لا اجتهاد فيها، كما يكره للمجتهد أن ينظر في الأغلوطات والغرائب وما لا ينبني عليه عمل(٢).

خامساً: أننا استعملنا مصطلح (النظر في النوازل) بدلاً من الاجتهاد، و(الناظر) بدلاً من المجتهد، والحقيقة أنه لا فرق بين المعنيين؛ وإن كان (النظر) في الاستعمال يشترك بين معانٍ عدّة، منها ما أشار إلية الإمام القرافي ـ رحمه الله ـ حيث يقول: «النظر هو الفكر وقيل تردد الذهن بين أنحاء الضرورات، وقيل تحديق العقل إلى جهة الضرورات وقيل ترتيب تصديقات يتوصل بها إلى علم أو ظنٍ وقيل ترتيب تصديقين وقيل ترتيب معلومات، وقيل ترتيب معلومين، فهذه سبعة مذاهب، وأصحها الثلاثة الأولى»(٣).

وذكر الإمام الجويني ـ رحمه الله ـ معانٍ للنظر قريبة مما سبق فقال:

«وحقيقة هذا النظر هو التأمل، أو التفكر، أو التدبر، أو الاعتبار أو

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي ١٦٩/٤، نهاية السول ٥٢٥/٤، التقرير والتحبير ٢٩١/٣، ٢٩٢، الاجتهاد في الإسلام د. نادية العمري ص ٢٥، ٢٨.

(٢) انظر ما سبق أن بحثناه في هذا المعنى ص ١٢٨ ـ ١٢٩.

(٣) شرح تنقيح الفصول ص ٤٢٩.

الاستدلال، وكل واحد من هذا يصلح أن يكون حدّاً لما نعنيه بالنظر ههنا»[1].

فيتضح مما سبق أن النظر له عدة معانٍ ولكن معناه الذي نريده عند الإطلاق هو النظر في الأدلة والاجتهاد في استنباط الأحكام منها، وقد اعتاد كثير من الأصوليين على إطلاق لفظ النظر ويريدون به حقيقة الاجتهاد أو وسيلته[2]، كما فعل الإمام القرافي ـ رحمه الله ـ لما قال في بيان معنى الاجتهاد: «أنه استفراغ الوسع في النظر فيما يلحق فيه لوم شرعي»[3].

وما ذكره كذلك ابن عقيل الحنبلي ـ رحمه الله ـ[4] حيث قال: «والاجتهاد درك الوسع في طلب الحكم بالاعتبار والنظر»[5]. وهذا على سبيل التمثيل لا الحصر وإلا فهناك الكثير من الأصوليين من يستخدم مصطلح النظر ويريد به معنى الاجتهاد عند الأصوليين.

ثم إن الناظر في النوازل لا ينبغي حصره في المجتهد فقط فهناك ـ على قاعدة تجزؤ الاجتهاد ـ من يستطيع النظر والحكم في بعض النوازل ولذلك استخدمنا هذا اللفظ ليعمّ المجتهد المطلق وغيره كما سنبينه ـ إن شاء الله ـ.

---

(١) الكافية في الجدل ص ١٧.

(٢) يقول الإمام الشيرازي رحمه الله: «النظر هو الفكر في حال المنظور فيه، وهو طريق إلى معرفة الأحكام إذا وجد بشروطه وأما شروطه فأشياء: أحدها: أن يكون الناظر كامل الآلة على ما نذكره في باب المفتي إن شاء الله. والثاني: أن يكون نظره في دليل لا شبهة. والثالث: أن يستوفي شروط الدليل ويرتبه على حقه ويقدم ما يجب تقديمه ويؤخر ما يجب تأخيره» اللمع ص ٣٢.

(٣) شرح تنقيح الفصول ص ٤٢٩.

(٤) هو أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي، شيخ الحنابلة في وقته وصاحب التصانيف وكان إماماً مبرزاً في كثير من العلوم، خارق الذكاء مكباً على الاشتغال والتصنيف، من أهم كتبه: الفنون ويربو على أربعمائة مجلد وله في الفقه كتاب (الفصول) توفي عام ٥١٣هـ. انظر ترجمته: طبقات الحنابلة ٢٥٩/٢، شذرات الذهب ٣٥/٤، الأعلام ٢٤١/٤.

(٥) كتاب الجدل لأبي الوفاء ابن عقيل البغدادي ص ١، نشر مكتبة الثقافة الدينية، مصر.

المسألة الثانية: شروط الاجتهاد.

إن المجتهد هو «الفقيه الذي استفرغ وسعه لتحصيل حكم شرعي» كما قال الإمام الشوكاني ـ رحمه الله ـ[(١)].

وقيل هو: «البالغ العاقل ذو ملكة يقتدر بها على استنتاج الأحكام من مآخذها»[(٢)] وهذه التعريفات وغيرها للمجتهد لا تخرج في حقيقتها عن معنى الاجتهاد، فلا نحتاج حينئذٍ إلى إعادتها، فالمجتهد هو الفقيه لأن كلاً منهما يصدق عليه ما يصدق على الآخر، وهذا ما ذكره الإمام ابن السبكي ـ رحمه الله ـ وتابعه عليه المحلي ـ رحمه الله ـ[(٣)].

وأما الإمام الغزالي ـ رحمه الله ـ فقد أطلق عليه اسم المستثمر الذي يحكم بظنه، وأطلق على الأحكام: الثمرات[(٤)].

وقد ذكر الإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ كلاماً نفيساً في منزلة المجتهد ومكانته في الإسلام. فقال ـ رحمه الله ـ: إنه قائم في الأمة مقام النبي ﷺ بجملة أمور: منها الوراثة في علم الشريعة بوجه عام، ومنها إبلاغها للناس، وتعليمها للجاهل بها، والإنذار بها كذلك، ومنها بذل الوسع في استنباط الأحكام في مواطن الاستنباط المعروفة، والدليل على ذلك أمور:

أولاً: النقل الشرعي، كما في قول النبي ﷺ: **«إن العلماء ورثة الأنبياء، وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً وإنما ورثوا العلم»**[(٥)]،

---

(١) إرشاد الفحول ص ٢٢٠.

(٢) انظر: البحر المحيط ١٩٩/٦، نهاية السول ٥٢٧/٤.

(٣) انظر: جمع الجوامع مع شرح المحلى ٣٩٧/٢، ونهاية السول ٥٢٧/٤.

(٤) انظر المستصفى ٨/١، ٩.

(٥) أخرجه أبو داود في سننه من طريق أبي الدرداء رضي الله عنه، كتاب العلم، باب فضل العلم رقمه (٣٦٣٦) ٥٢/١٠ وأخرجه ابن ماجه في سننه، المقدمة، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم، رقمه (٢٢٣) ٨١/١.
وأخرجه الدارمي في سننه، المقدمة، باب في فضل العلم والعلماء، ٩٨/١. قال الحافظ ابن حجر: (أخرجه أبو داود والترمذي وابن حبان والحاكم مصححاً من حديث أبي الدرداء وحسنه حمزة الكناني، وضعفه عندهم باضطراب في سنده لكن له شواهد يتقوى بها) فتح الباري ١٩٣/١.

وقال الله سبحانه وتعالى في العلماء: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ﴾[1] وأشباه ذلك.

والثاني: أنه نائبٌ عنه في تبليغ الأحكام، لقوله ﷺ: «**ألا ليبلغ الشاهد منكم الغائب**»[2]. وقال: «**بلغوا عني ولو آية**»[3].

وإذا كان كذلك فهو معنى كون المجتهد قائماً مقام النبي ﷺ.

الثالث: أن المجتهد كاشفٌ عن حكم الشرع ومستنبطٌ له، وإذا كان مُظهراً ومبيناً للحكم الشرعي بحسب نظره واجتهاده فيجب اتباعه والعمل بما قاله. وهذا هو معنى الخلافة لرسول الله ﷺ على التحقيق، وقد سمى الله تعالى المجتهدين (أولي الأمر) وقرن طاعتهم مع طاعته جل شأنه وطاعة نبيه ﷺ، فقال جل وعلا: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[4] والأدلة على هذا المعنى كثيرة[5].

ونظراً لهذه المكانة الكريمة للمجتهد كان لابد من معرفة صفاته، وشروطه التي تؤهله لهذا المنصب العظيم الذي يصير به مستنبطاً للأحكام الشرعية من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وموقعاً عن رب العالمين، ونافذاً أمره في الأمة بمنشور الخلافة كالنبي ﷺ، ومن أجل هذه المكانة المهمة سنتطرق ـ بإذن الله ـ لذكر الشروط اللازم توفرها في المجتهدين.

وهذه الشروط قد اختلف الأصوليون في تحديدها إلى طرائق

---

(١) سورة التوبة، آية: ١٢٢.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من طريق أبي بكرة، كتاب العلم، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: «ربّ مبلغ أوعى من سامع» ٢٦/١. وأخرجه مسلم في صحيحه من طريق أبي شريح العدوي، كتاب الحج، باب تحريم مكة وصيدها وخلاها وشجرها ولقطتها إلا لمنشد على الدوام، ٩٨٨/٢ رقمه (١٣٥٤) وبه زيادة.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه من طريق عبدالله بن عمرو بن العاص، كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل ٢٠٧/٤.

(٤) سورة النساء، آية: ٥٩.

(٥) الموافقات ٢٥٣/٥ ـ ٢٥٧. بتصرف.

واتجاهات ولكنها في مضمونها واحدة مع بعض المفارقات البسيطة.

فالإمام الغزالي ـ رحمه الله ـ قد اشترط في المجتهد شرطين:

«الأول: أن يكون محيطاً بمدارك الشرع، متمكناً من استثارة الظن بالنظر فيها، وتقديم ما يجب تقديمه وتأخير ما يجب تأخيره.

الثاني: أن يكون عدلاً مجتنباً للمعاصي القادحة في العدالة، وهذا الشرط لجواز الاعتماد على فتواه، فمن ليس عدلاً فلا تقبل فتواه، أما هو في نفسه فلا، فكأن العدالة شرط القبول للفتوى لا شرط صحة الاجتهاد»[1].

وذهب الإمام الآمدي وابن الهمام وغيرهم ـ رحمهم الله ـ إلى أنه يشترط في المجتهد شرطان:

الأول: أن يكون مكلفاً مؤمناً بالله تعالى ورسوله ﷺ.

والثاني: أن يكون عالماً عارفاً بمدارك الأحكام الشرعية وأقسامها وطرق إثباتها ووجوه دلالتها على مدلولها[2].

وأما الإمام الرازي ـ رحمه الله ـ في المحصول فقد اشترط في المجتهد أموراً:

أحدها: أن يكون عارفاً بمقتضى اللفظ ومعناه.

ثانيها: أن يعرف من حال المخاطب أنه يعني باللفظ ما يقتضيه ظاهره.

---

(١) المستصفى ٣٥٠/٢. وشرط العدالة في المجتهد مما اختلف فيه الأصوليون، والراجح ما ذكره الإمام الغزالي ووافقه جمع من الأصوليين. انظر: الإبهاج ٣٨٧/٢، الفقيه والمتفقه ١٥٦/٢، إعلام الموقعين ٢٢٠/٤، منع الموانع عن جمع الجوامع لتاج الدين السبكي ص ٢١٧ و٢١٨، تحقيق د. سعيد الحميري، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤٢٠ هـ.

(٢) انظر: الإحكام للآمدي ١٧٠/٤، والتقرير والتحبير ٢٩٢/٣.

ثالثها: أن يعرف مجرد اللفظ وقرائنه من الأدلة السمعية والعقلية[١].

والإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ اختار من الشروط شرطين فقال:

«أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها.

وثانيهما: التمكن من الاستنباط على فهمه فيها»[٢].

فهذه الشروط التي ذكرها العلماء للمجتهدين لا تختلف كثيراً عن بعضها، ويمكن أن نرجعها إلى الشروط التفصيلية التالية:

أولاً: أن يعرف آيات الأحكام المذكورة في القرآن الكريم لغةً وشرعاً. ولا يشترط حفظه لها عن ظهر قلب ولا حفظ سائر القرآن الكريم، وإنما يكفي أن يكون عالماً بمواضعها حتى يرجع إليها في وقت الحاجة. وقد حدد بعض الأئمة كالغزالي والرازي والبيضاوي وغيرهم ـ رحمهم الله ـ هذه الآيات بمقدار خمسمائة آية[٣].

ولعلهم ذهبوا إلى ذلك القول في التحديد؛ بناءً على فعل مقاتل بن سليمان ـ رحمه الله ـ[٤]؛ إذ هو أول من أفرد آيات الأحكام في تصنيف وجعلها خمسمائة آية، وهو إنما أراد آيات الأحكام الظاهرة ولم يرد الحصر لأن الأذهان والقرائح تختلف وقد يفتح الله على بعض عباده من وجوه الاستنباط ما لا يوجد عند الآخرين، ولعلهم قصدوا بذلك الآيات الدالة على الأحكام دلالة أولية بالمطابقة لا بطريق التضمن والالتزام[٥].

---

(١) انظر: المحصول ٤٩٦/٢، ٤٩٧.

(٢) الموافقات ٤١/٥، ٤٢.

(٣) انظر: المستصفى ٣٥٠/٢، نهاية السول ٥٤٨/٤، المحصول ٤٩٧/٢.

(٤) هو مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي بالولاء البلخي أبو الحسن من أعلام المفسرين انتقل إلى البصرة ودخل بغداد فحدّث بها وتوفي بالبصرة ١٥٠هـ، من مصنفاته: التفسير الكبير ونوادر التفسير والرد على القدرية والناسخ والمنسوخ.
انظر ترجمته: تهذيب الأسماء واللغات ٤١٢/٢، ميزان الاعتدال ٥٠٤/٦، شذرات الذهب ٢٢٧/١، الأعلام ٢٨١/٧.

(٥) انظر: البحر المحيط ٩٩/٦، إرشاد الفحول ص ٢٢٠، التقرير والتحبير ٢٩٢/٣، شرح الكوكب المنير ٤٦٠/٤، روضة الناظر ٩٦٠/٣.

أما معرفة معاني الآيات من حيث اللغة: فيتم بمعرفة معاني المفردات والمركبات وخواصها في إفادة المعنى، وأما معرفتها شرعاً: فبأن يعرف العلل والمعاني المؤثرة في الأحكام وأوجه دلالة اللفظ على المعنى من عبارة وإشارة ودلالة واقتضاء أو منطوق ومفهوم ومعرفة أقسام اللفظ من عامٍ وخاصٍ ومشتركٍ ومجملٍ ومفسرٍ وغيرها.

الثاني: أن يعرف أحاديث الأحكام لغةً وشريعة، كما سبق بالنسبة للقرآن، ولا يلزم حفظها ولا حفظ جميع أحاديث السنة وإنما يكون متمكناً من الرجوع إليها عند الاستنباط بأن يعرف مواقعها وأماكن وجودها، وقد حدد الماوردي ـ رحمه الله ـ[(١)] بأنها خمسمائة حديث، وقال ابن العربي ـ رحمه الله ـ: «إنها ثلاثة آلاف سُنّة»[(٢)].

ونقل عن الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ: «أن الأصول التي يدور عليها العلم عن النبي ﷺ ينبغي أن تكون ألفاً ومائتين»[(٣)].

وهذا التحديد كما لاحظنا غير دقيقٍ، لأن أحاديث الأحكام كثيرة وموزعة في كتب مختلفة، ولكن المجتهد لابد أن يكون عالماً بما اشتملت عليه مجاميع السنة التي صنفها أهل الفن؛ حتى لا يلجأ إلى القول بالرأي والقياس مع وجود النص.

كما يشترط في المجتهد أن يعرف سند الحديث وحال الرواة ليعرف صحيح السنة من ضعيفها وذلك بمكنة النظر في كتب الرجال والجرح والتعديل.

---

(١) هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي الشافعي، كان إماماً في الفقه والأصول والتفسير بصيراً بالعربية، ولي قضاء بلاد كثيرة ثم سكن بغداد وتوفي بها عام ٤٥٠ هـ من مصنفاته: الحادي في الفقه والأحكام السلطانية وغيرها.
انظر ترجمته: سير أعلام النبلاء ٦٤/١٨، ميزان الاعتدال ١٨٨/٥، طبقات الشافعية الكبرى ٢٦٧/٥، شذرات الذهب ٢٨٦/٣.

(٢) انظر البحر المحيط ٢٠٠/٦، إرشاد الفحول ص ٢١١، التقرير والتحبير ٢٩٢/٣.

(٣) انظر المسودة ص ٥١٦، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص ١٨١.

الثالث: معرفة الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة حتى لا يعتمد على المنسوخ المتروك مع وجود الناسخ فيؤديه اجتهاده إلى ما هو باطل ويكتفي من ذلك بالرجوع إلى ما صنفه السلف ممن كتب في هذا الموضوع[1].

الرابع: أن يكون متمكناً من معرفة مسائل الإجماع ومواقعه، حتى لا يفتي بخلافه، وليس من اللازم أن يحفظ جميع مواقع الإجماع والخلاف في كل مسألة يفتي فيها، ولكن ينبغي أن يعلم أن فتواه ليست مخالفة للإجماع. وفائدة معرفته للاختلاف وأقوال العلماء في المسألة حتى لا يحدث قولاً يخالف أقوالهم فيخرج بذلك عن الإجماع[2].

الخامس: أن يعرف وجوه القياس وشرائطه المعتبرة، وعلل الأحكام وطرق استنباطها من النصوص ومصالح الناس وأصول الشرع الكلية، لأن القياس قاعدة الاجتهاد والذي تبنى عليه أحكام كثيرة تفصيلية، ولذلك قال الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ: «والاجتهاد: القياس»[3].

السادس: أن يعلم علوم اللغة العربية، من لغة ونحو وصرف ومعانٍ وبيانٍ وأساليب، لأن الكتاب والسنة عربيان، فلا يمكن استنباط الأحكام منهما إلا بفهم كلام العرب إفراداً وتركيباً أو معرفة معاني اللغة وخواص تركيبها، ومنه معرفة حكم العموم والخصوص والحقيقة والمجاز والإطلاق

---

(١) من أمثلة كتب الناسخ والمنسوخ ما صنفه الإمام ابن خزيمة، وأبي جعفر النحاس، وابن الجوزي، والحازمي، والطحاوي في معاني الآثار، والباجي ومكي بن أبي طالب وغيرهم.
انظر: مقدمة نفس الصباح للخزرجي ٤٥/١ ـ ٤٧، تحقيق محمد الإدريسي، طبعة وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالمغرب ١٤١٤هـ، مباحث في علوم القرآن للقطان ص ٢٣٧.

(٢) ومن الكتب التي جمعت اتفاقات العلماء: الإجماع لابن المنذر، ومراتب الإجماع لابن حزم، وموسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي د. سعدي أبو جيب، طبعة إدارة إحياء التراث الإسلامي بقطر، انظر: البحر المحيط ٢٠١/٦، الفكر السامي للحجوي ١٢٣/١، أصول الفتوى والقضاء د. محمد رياض ص ٢٧٨، ٢٧٩، الموافقات ١٢٢/٥.

(٣) الرسالة ص ٤٧٧.

والتقييد وحكم دلالات الألفاظ، وغريب اللغة ونحوها، ولا يشترط أن يكون حافظاً لها عن ظهر قلبٍ بل تكفي القدرة على استخراجها من مظانّها ومؤلفاتها، والمراد بهذا الشرط بلوغ الدرجة الوسطى التي تمكنه من معرفة ما سبق من علوم اللغة فلا يجب عليه أن يرقى بها إلى درجة أئمة اللغة الكبار ولا أن تقل إلى درجة المبتدئين في فهم العربية، كما أشار إلى ذلك الإمام الغزالي والآمدي وابن السبكي والبخاري - رحمهم الله جميعاً -[1].

أما الإمام الشاطبي - رحمه الله - فإنه لم يكتفِ بأن يعرف المجتهد القدر المناسب لفهم الخطاب بل أراد جملة علم اللسان: ألفاظاً ومعانٍ. كيف تصورت؟ ماعدا ما يتعلق بالشعر من حيث هو شعر كالعروض والقوافي فإن هذه غير مفتقر إليها هنا، وزاد - رحمه الله - من بيان أهميته حتى أنه قال: لا بد أن يبلغ في العربية مبلغ الأئمة فيها كالخليل[2] وسيبويه[3] ومن سواهم[4].

السابع: أن يكون عالماً بعلم أصول الفقه لأنه عماد الاجتهاد وأساسهُ الذي تقوم عليه أركان بنائه، إذ أن الدليل التفصيلي يدل على الحكم بواسطة

---

(١) انظر: المستصفى ٣٥٢/٢، الأحكام للآمدي ١٧٠/٤، المحصول للرازي ٤٩٨/٢، والإبهاج ٢٥٥/٣، كشف الأسرار ٢٨/٤.

(٢) هو أبو عبدالرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي البصري الأزدي صاحب العربية ومنشئ علم العروض، كان رأساً في لسان العرب ديّناً قانعاً متواضعاً كبير الشأن وكان رحمه الله مفرط الذكاء توفي عام ١٧٠هـ.
انظر ترجمته: سير أعلام النبلاء ٤٢٩/٧، تهذيب الأسماء واللغات ١٧٨/١، شذرات الذهب ٢٥٧/١.

(٣) هو أبو بشر عمر بن عثمان بن قنبر الفارسي ثم البصري وسيبويه لقب فارسي معناه بالعربية رائحة التفاح وقد طلب الفقه والحديث مدة ثم أقبل على العربية فبرع وساد أهل عصره فصار إمام النحاة توفي عام ١٨٠ هـ وله من العمر ٣٢ سنة.
انظر ترجمته: سير أعلام النبلاء ٣٥١/٨، وفيات الأعيان ٤٦١/٣، البداية والنهاية ١٨٢/٥.

(٤) انظر الموافقات ٥٢/٥، ٥٣.

كيفية معينة، ككونه أمراً أو نهياً أو عاماً أو خاصاً ونحوها، وعند الاستنباط لابد من معرفة تلك الكيفيات وحكم كل منها، ويعرف هذا في علم أصول الفقه.

وفي أهمية هذا الشرط يقول الفخر الرازي ـ رحمه الله ـ: «إن أهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه»(١).

وقال الغزالي ـ رحمه الله ـ: «إن أعظم علوم الاجتهاد يشتمل على ثلاثة فنون: الحديث واللغة وأصول الفقه»(٢).

الثامن: أن يدرك مقاصد الشريعة العامة في استنباط الأحكام؛ لأن فهم النصوص وتطبيقها على الوقائع والنوازل متوقف على معرفة هذه المقاصد فمن يرد استنباط الحكم الشرعي من دليله يجب عليه أن يعرف أسرار الشريعة ومقاصدها العامة من التشريع، لأن دلالة الألفاظ على المعاني قد تحتمل أكثر من وجه ويرجح واحداً منها ملاحظة قصد الشارع، وقد تحدث أيضاً وقائع جديدة لا يعرف حكمها بالنصوص الشرعية، فيلجأ إلى الاستحسان أو المصلحة المرسلة أو العرف ونحوها، بواسطة فهم مقاصد الشريعة العامة من التشريع، ولذلك جعل الإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ فهم مقاصد الشريعة شرطاً أولياً بل سبباً في الاجتهاد لأهميته بينما جعل التمكن شرطاً ثانوياً للحصول على درجة الاجتهاد.

وقد أشار الإمام ابن قدامة ـ رحمه الله ـ إلى أنه لابد من إدراك دقائق المقاصد في الكتاب والسنة(٣).

هذه أهم الشروط التي ينبغي توفرها في المجتهد، وقد يتفرع عنها بعض الشروط التي لم نذكرها استقلالاً لاندراجها فيما ذكرنا، وإذا تقرر هذا فما سبق من الشروط هو في المجتهد المطلق كما سنبينه في مبحث مستقل

---

(١) المحصول ٤٩٩/٢.
(٢) المستصفى ٣٥٣/٢. بتصرف.
(٣) انظر: روضة الناظر ٩٦٣/٣.

ـ إن شاء الله ـ وقد ذهب بعض الأصوليين إلى اشتراط معرفة تفاريع الفقه وعلم الكلام ولكن الراجح عدم اشتراطه، كذلك من ذهب إلى اشتراط الذكورية والحرية وغيرها مما لم يعتبره أكثر الأصوليين، إلا أن هناك شروطاً مهمة يحتاجها المجتهد عند ممارسة الاجتهاد والبحث عن أحكام الوقائع التي ينظر فيها ولكننا سنرجئ ذكرها في ضوابط النظر في النوازل ـ إن شاء الله ـ[1].

المسألة الثالثة: مراتب المجتهدين.

كان من عادة الأصوليين بعد أن يذكروا شروط الاجتهاد أن يتبعوا ذلك ببيان مراتب المجتهدين، ولعل الحكمة تكمن من أجل معرفة حال المفتين والمجتهدين ليكون المفتي المقلد أو المستفتي عموماً، على بصيرة وافية في التمييز بين القائلين إذا اختلفوا، ليقدر على الترجيح بين أقوالهم باعتبار مراتبهم في الفقه والاجتهاد.

وفي ذلك يقول ابن كمال باشا ـ رحمه الله ـ[2] في بعض رسائله:

---

(١) انظر فيما سبق من شروط الاجتهاد: المستصفى ٣٥٠/٢ ـ ٣٥٣، كشف الأسرار ٢٥/٤ ـ ٣٠، المحصول ٤٩٦/٢ ـ ٤٩٩، الإحكام للآمدي ١٧٠/٤،١٧١، شرح تنقيح الفصول ص ٤٣٧، نهاية السول ٥٤٧/٤ ـ ٥٥٥، التقرير والتحبير ٢٩٢/٣،٢٩٣، شرح الكوكب المنير ٤٥٩/٤ أ٤٦٧، الإبهاج ٢٥٤/٣ ـ ٢٥٥، روضة الناظر ٩٦٠/٣ ـ ٩٦٢، الأنجم الزاهرات ص ٢٤٢ ـ ٢٥٤، إعلام الموقعين ٣٥/١ ـ ٣٧، الفصول للباجي ص ٧٢٢، اللمع للشيرازي ص ٢٥٤، الموافقات ٤١/٥ ـ ٥٨، البحر المحيط ١٩٩/٦،٢٠٦، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص ١٨٠ ـ ١٨٢، الاجتهاد في الإسلام د. نادية العمري ص ٥٩ ـ ١١٧، أصول الفقه للزحيلي ١٠٤٣/٢ ـ ١٠٥١، الوجيز في أصول التشريع د. هيتو ص ٥٢٦ ـ ٥٣٠، أصول الفقه لأبي زهرة ص ٣٨٩ ـ ٤٠٦، طبعة دار المعارف مصر.

(٢) هو أحمد بن سليمان بن كمال باشا الحنفي، الملقب بشمس الدين والشهير بابن كمال باشا. كان تركياً مستعرباً اشتغل بالعلم وهو شاب وقرأ على من كان في بلده من العلماء حتى صار في آخر عهده مفتياً في القسطنطينية توفي عام ٩٤٠هـ. وله مصنفات في التفسير منها حواشي على الكشاف وله في أصول الفقه وعلم الكلام وغيرها.
انظر ترجمته: شذرات الذهب ٢٣٨/٨، معجم المؤلفين ٢٣٨/١، الإعلام ١٣٣/١.

«لابد للمفتي المقلد أن يعلم حال من يفتي بقوله ولا نعني بذلك معرفته باسمه ونسبه ونسبته إلى بلدٍ من البلاد إذ لا يُسْمِن ذلك ولا يغني، بل معرفته في الرواية ودرجته في الدراية وطبقته من طبقات الفقهاء ليكون على بصيرة وافية في التمييز بين القائلين المتخالفين وقدرة كافية في الترجيح بين القولين المتعارضين»[1].

وبالنظر إلى ما ذكره بعض الأصوليين في بيان مراتب المجتهدين، أجد أن آراءهم لم تتفق بصورة تامة على هذه المراتب وإن كانت أوجه التقارب أكثر.

فهناك من الأصوليين من جعل مراتب المجتهدين اثنتين:

الأولى: المجتهد المطلق أو المستقل.

الثانية: المجتهد المنتسب أو غير المستقل وهذا القسم له أربع حالات:

الحالة الأولى: أن يكون غير مقلد لإمامه في الحكم والدليل، ولكن سلك طريقه في الاجتهاد والفتوى، ودعا إلى مذهبه وقرأ كثيراً منه على أهله فوجده صواباً وأولى من غيره وأشد موافقة فيه وفي طريقه.

الحالة الثانية: أن يكون المجتهد مجتهداً في مذهب إمامه مستقلاً بتقريره بالدليل، لكن لا يتعدى أصوله وقواعده مع إتقانه للفقه وأصوله، قادراً على التخريج والاستنباط وإلحاق الفروع بالأصول والقواعد التي لإمامه.

الحالة الثالثة: أن لا يبلغ رتبة أئمة المذاهب أصحاب الوجوه والطرق، غير أنه فقيه النفس حافظٌ لمذهب إمامه، عارفٌ بأدلته، قائمٌ بتقريره ونصرته، يصور ويحرر ويمهّد ويقرّر لكنه قصّر عن درجة أولئك، إما لكونه لم يبلغ درجتهم في حفظ المذهب وإما لكونه غير متبحر في الفقه وأصوله مثلهم.

---

(١) رسائل ابن عابدين ١/١١، طبعة دار إحياء التراث العربي، لبنان.

الحالة الرابعة: أن يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه فهذا يعتمد نقله وفتواه به فيما يحكيه من مسطورات مذهبه ومنصوصات إمامه أو تفريعات أصحابه المجتهدين(١).

وذهب الإمام ابن عابدين ـ رحمه الله ـ إلى أن المجتهدين على سبع طبقات:

الأولى: طبقة المجتهدين في الشرع كالأئمة الأربعة ومن سلك مسلكهم في تأسيس قواعد الأصول واستنباط أحكام الفروع.

الثانية: طبقة المجتهدين في المذهب القادرين على استخراج الأحكام من الأدلة على حسب قواعد الإمام وإن خالفوه في بعض الفروع.

الثالثة: طبقة المجتهدين في المسائل التي لا رواية فيها عن صاحب المذهب فلا يقدرون على مخالفة الإمام لا في الأصول ولا في الفروع.

الرابعة: طبقة أصحاب التخريج من المقلدين الذين ضبطوا الأصول وعرفوا المآخذ وقدروا على تفصيل الأقوال المجملة والمحتملة عن صاحب المذهب أو أحد أصحابه فيجتهدون بالرأي والمقايسة على أمثالها من الفروع.

الخامسة: طبقة أصحاب التخريج من المقلدين الذين يفاضلون بين الروايات بقولهم هذا أصح وهذا أوفق للقياس وهذا أرفق بالناس.

السادسة: طبقة المقلدين القادرين على التمييز بين الأقوى والقوي والضعيف والظاهر وغير ذلك.

---

(١) انظر: شرح الكوكب المنير ٤/٤٦٧ ـ ٤٧٠، المسودة ص ٥٤٧ ـ ٥٤٩، صفة الفتوى والمفتي والمستفتي لابن حمدان ص ١٦ ـ ٢٣، والمجموع شرح المهذب للنووي ١/٧١، مطبعة الإمام، بمصر، الناشر زكريا علي يوسف، والرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض للسيوطي ص ١١٣ ـ ١١٥ تحقيق خليل الميس، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ، أصول مذهب الإمام أحمد ص ١٨٥، الفتوى في الإسلام للقاسمي ص ٦٥ ـ ٦٧.

السابعة: طبقة المقلدين الذين لا يقدرون على ما ذُكِرَ، ولا يفرقون بين الغث والسمين ولا يميزون بين الشمال واليمين(١).

ومع تداخل بعض هذه الطبقات في بعض إلا أن دخول بعضها في الاجتهاد فيه تجوّز ما عدا الطبقة الأخيرة فإنها لا تعد من مراتب الاجتهاد قطعاً.

أما الإمام ابن القيم ـ رحمه الله ـ فقد ذهب في تقسيمه للمفتين إلى أربعة أقسام ولعله لا يجد حرجاً في إطلاق المفتي على المجتهد دون قيد مطلقاً كما يذكر ذلك في أكثر من موضع من كتابه إعلام الموقعين. وأقسامهم عنده كالتالي:

الأول: العالم بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ وأقوال الصحابة فهو المجتهد في أحكام النوازل.

الثاني: مجتهد مقيد في مذهب من ائتمّ به، فهو مجتهد في معرفة فتاويه وأقواله ومآخذه وأصوله عارفٌ بها متمكنٌ من التخريج عليها من غير أن يكون مقلداً لإمامه لا في الحكم ولا الدليل.

الثالث: من هو مجتهد في مذهب من انتسب إليه مقرر له بالدليل متقن لفتاويه عالم بها لكن لا يتعدى أقواله وفتاويه ولا يخالفها.

الرابع: طائفة تفقّهت في مذهب من انتسبت إليه وحفظت فتاويه وفروعه وأقرت على نفسها بالتقليد المحض من جميع الوجوه ولو خالفوا بذلك الحديث(٢).

ومن خلال عرض بعض تقسيمات العلماء لمراتب المجتهدين والنظر فيها، فإنها في الواقع لا تخرج عن قسمين:

القسم الأول: المجتهد المطلق ويتفرع إلى نوعين:

---

(١) رسائل ابن عابدين ١١/١، ١٢.
(٢) انظر إعلام الموقعين ١٦٢/٤ ـ ١٦٤.

الأول: مجتهد مطلق مستقل.

الثاني: مجتهد مطلق غير مستقل.

القسم الثاني: مجتهد المذهب وينقسم إلى ثلاث مراتب، كما سنبينها ـ إن شاء الله ـ في المباحث القادمة.

المبحث الأول:
المجتهد المطلق

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: المقصود بالمجتهد المطلق.

المطلب الثاني: أقسام المجتهد المطلق.

المطلب الثالث: هل يجوز خلو العصر من المجتهد المطلق؟

المطلب الأول:
المقصود بالمجتهد المطلق.

المقصود بالمجتهد المطلق عند الأصوليين: «هو المجتهد الناظر في أحكام النوازل العالم بكتاب الله عز وجل وسنة رسوله ﷺ وأقوال الصحابة» وقد أشار إلى هذا المعنى ابن القيم ـ رحمه الله ـ في إعلام الموقعين[1] وبيَّن في وصفه أنه الناظر في أحكام النوازل ولذلك بحثنا أحكام المجتهدين لأنهم أهل النظر في النوازل.

وزاد الإمام الزركشي ـ رحمه الله ـ[2] توضيحاً للمقصود بالمجتهد المطلق حيث قال:

(١) إعلام الموقعين ١٦٢/٤ بتصرف يسير.

(٢) هو أبو عبدالله محمد بن بهادر بن عبدالله المصري الزركشي الشافعي الملقب ببدر=

«ذو ملكة يقتدر بها على استنتاج الأحكام من مآخذها.».

وذكر ابن عابدين ـ رحمه الله ـ أن هذه الفئة لها القدرة على تأسيس قواعد الأصول واستنباط أحكام الفروع عن الأدلة الأربعة من غير تقليد لأحدٍ لا في الفروع ولا في الأصول[1].

ولعلنا نجمل ما مضى في بيان المقصود بالمجتهد المطلق بما ذكره ابن السبكي ـ رحمه الله ـ حيث قال: «هو من هذه العلوم مَلَكة له، وأحاط بمعظم قواعد الشرع ومارسها بحيث اكتسب قوة يفهم بها مقصود الشارع»[2].

وقد اشترط الأصوليون لبلوغ هذه الرتبة أن يكون فقيهاً في معرفة أدلة الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة والإجماع والقياس وما التحق بها، مع علمه بوجوه الدلالات فيها وبكيفية اقتباس الأحكام وذلك لضلوعه في علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة، وأن يكون عارفاً بعلوم القرآن والحديث واختلاف العلماء مع دربة وارتياض في استعمال هذه العلوم لاستنباط الأحكام منها في النوازل والوقائع وغيرها[3]. ولا يضر جهله بما لا تعلق له به من تفريعات باقي المسائل الفقهية، فإنه ليس من شرط المجتهد أن يكون عالماً بجميع أحكام المسائل ومداركها، فإن ذلك مما لا يدخل

= الدين عرف بالفقه والأصول والحديث والأدب وعلوم القرآن، تركي الأصل مصري المولد والوفاة، رحل إلى حلب وسمع الحديث في دمشق وغيرها وكان منقطعاً لا يتردد إلا إلى أحد أسواق الكتب، من مؤلفاته: البحر المحيط في الأصول، والبرهان في علوم القرآن، توفي عام ٧٩٤هـ، انظر ترجمته: الدرر الكامنة ٣٩٧/٣، شذرات الذهب ٣٣٥/٦، معجم المؤلفين ١٢١/٩، البحر المحيط ١٩٩/٦.

(١) انظر: رسائل ابن عابدين ١١/١.

(٢) انظر: جمع الجوامع مع حاشية البناني ٤٢٤/٢.

(٣) انظر: المجموع للنووي ٧٠/١ وما بعدها، والمسودة ص٥٤٦، شرح الكوكب المنير ٤٦٧/٤، المحصول ٤٩٩/٢، كشف الأسرار ٢٩/٤، الإحكام للآمدي ١٧١/٤. وما ذكرناه في مقدمة هذا الفصل في المسألة الثانية.

تحت وسع البشر[1].

ولهذا نُقِل عن مالك أنه سئل عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين فيها لا أدري[2].

كما لا ينافي اجتهادُه تقليدَه لغيره أحياناً، فلا تجد أحداً من الأئمة إلا وهو مقلدٌ مَنْ هو أعلم منه في بعض الأحكام.

وقد قال الشافعي ـ رحمه الله ـ في موضع من الحج: «قلته تقليداً لعطاء[3]»[4]؛ فهذا النوع من المجتهدين هم الذين يسوغ لهم الإفتاء ويسوغ استفتاؤهم ويتأدى بهم فرض الاجتهاد.

وهم الذين قال فيهم النبي ﷺ: «**إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها**»[5] وهم غرس الله الذين لا يزال يغرسهم في دينه.. كما قال ابن القيم رحمه الله ـ[6].

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي ١٧١/٤.

(٢) ترتيب المدارك ١٨٤/١.

(٣) هو أبو محمد عطاء بن أبي رباح مولى لبني فهر وقيل لبني جمح، وهو من مولدي الجند ولد في خلافة عثمان ونشأ بمكة. حدَّث عن كثير من الصحابة وكبار التابعين حتى انتهت إليه فتوى أهل مكة وكان في مجلسه لا يفتر عن ذكر الله، توفي في رمضان عام ١١٤هـ. انظر ترجمته: سير أعلام النبلاء ٧٨/٥. ميزان الاعتدال ٨٩/٥، شذرات الذهب ١٤٧/١

(٤) الأم ١٥٥/٢.

(٥) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة، رقمه (٤٢٩١) ٣٥/٥.

وأخرجه الحاكم في المستدرك رقمه (٨٥٩٢) ٥٦٧/٤ وصححه، انظر: صحيح الجامع ٣٨٢/١.

(٦) انظر إعلام الموقعين ٢٦٢/٤، ٢٦٣.

المطلب الثاني:
أقسام المجتهد المطلق

ذهب بعض الأصوليين إلى اعتبار المجتهد المطلق مرتبة واحدة وما سواه يدخل ضمن مجتهدي المذهب ويطلقون على أصحاب هذه المرتبة بالمجتهدين المقيدين، وما ذكر من شروط الاجتهاد فإنها تحمل على أهل الاجتهاد المطلق كما بينا سابقاً[(١)].

وذهب فريق آخر من الأصوليين إلى تقسيم المجتهد المطلق إلى قسمين: مجتهد مطلق مستقل ومجتهد مطلق غير مستقل.

فالقسم الأول: وهو المجتهد المطلق المستقل.

ويقصدون به: استقلال المجتهد بقواعده الخاصة التي استنبطها وأقامها لنفسه وتنزيله الأحكام الفرعية عليها بقطع نظره عن قواعد غيره وأحكامه، فهو يفتي في جميع الأحكام الشرعية وفي جميع المسائل من وجهة نظره.

وهؤلاء قد اتصفوا بصفتين:

الأولى: الاستقلال بالقواعد التي استنبطوها.

والأخرى: أنهم لم يقلدوا أحداً لا في الأصول و لا في الفروع. كما ذكر ذلك الإمام النووي ـ رحمه الله ـ[(٢)]. ويضرب الشيخ محمد أبو زهرة[(٣)] ـ رحمه الله ـ أمثلة على هؤلاء المجتهدين:

---

(١) انظر: المستصفى للغزالي ٣٥١،٣٥٠/٢، وكشف الأسرار للبخاري ٢٩/٤، الأحكام للآمدي ١٧١/٤، الإبهاج ٢٦٥/٣، المعتمد لأبي الحسين البصري ٣٥٩/٢، العدة لأبي يعلى ١٥٩٥/٤.

(٢) انظر: المجموع ٧١/١.

(٣) هو محمد بن أحمد أبو زهرة من علماء الأزهر البارزين، ولد بمدينة المحلة الكبرى وتربى بالجامع الأحمدي وتعلم بمدرسة القضاء الشرعي، تولى التدريس في الأزهر وفي كلية الحقوق في جامعة القاهرة له إسهامات كثيرة في الفقه والأصول والمذاهب الإسلامية. انظر ترجمته: الأعلام ٢٥/٦.

وهم فقهاء الصحابة أجمعون، وفقهاء التابعين كأمثال سعيد بن المسيب[(١)] ـ رحمه الله ـ وإبراهيم النخعي[(٢)] ـ رحمه الله ـ، والفقهاء المجتهدون كالأئمة الأربعة، والأوزاعي[(٣)] والليث[(٤)] وسفيان الثوري[(٥)] وأبو ثور[(٦)] وغيرهم ـ رحمهم الله ـ.

---

(١) هو أبو محمد سعيد بن المسيب بن حزن بن أبي وهب بن عمرو بن عائذ بن مخزوم بن يقظة المخزومي إمام التابعين وأبوه وجده صحابيان أسلما يوم الفتح كان أحد الفقهاء السبعة سمع من كبار الصحابة مثل عمر وعثمان وعلي وسعد بن أبي وقاص وابن عمر وغيرهم، توفي عام ٩٣ هـ.
انظر ترجمته: تهذيب الأسماء واللغات ٢١٤/١، سير أعلام النبلاء ٢١٦/٤، شذرات الذهب ١٠٢/١.

(٢) هو أبو عمران إبراهيم بن يزيد ين قيس النخعي الكوفي أحد الأئمة المشاهير كان تابعياً رأى عائشة ودخل عليها صغيراً ولم يثبت له منها سماعاً وروى عن مسروق وعلقمة وشريح وغيرهم، عرف بحدة الذهن والبراعة في الفقه توفي عام ٩٦هـ وقيل ٩٥هـ.
انظر ترجمته: وفيات الأعيان ٢٥/١، شذرات الذهب ١١١/١، الأعلام ٨٠/١.

(٣) هو أبو عمرو عبدالرحمن بن محمد الأوزاعي، شيخ الإسلام وعالم أهل الشام كان مولده ببعلبك سنة ٨٨هـ، وسكن عجلة الأوزاع بدمشق ثم تحول إلى بيروت مرابطاً بها إلى أن مات، حدث عن كبار التابعين أمثال عطاء ومكحول وقتادة والزهري وغيرهم، جمع بين العبادة والعلم والقول بالحق توفي سنة ١٥٧هـ.
انظر ترجمته: سير أعلام النبلاء ١٣٦/٨، ميزان الاعتدال ٣٠٥/٤، شذرات الذهب ٢٤١/١.

(٤) هو أبو الحارث الليث بن سعيد بن عبدالرحمن إمام أهل مصر في الفقه والحديث، كان مولى قيس بن رفاعة وهو مولى عبدالرحمن بن خالد الفهمي، سمع من كبار التابعين كعطاء وابن أبي مليكة والزهري وغيرهم كان ثرياً سخياً توفي عام ١٧٥ هـ. انظر ترجمته: سير أعلام النبلاء ١٣٦/٨، وفيات الأعيان ١٢٩/٤، ميزان الاعتدال ٥١٥/٥.

(٥) هو أبو عبدالله بن سفيان بن مسروق الثوري: كان إماماً في علم الحديث وغيره من العلوم وأجمع الناس على دينه وورعه وزهده وثقته، وهو أحد الأئمة المجتهدين كان قد حدث عن خلق كثير وحدَّث عنه خلق كثير توفي عام ٦١هـ بالبصرة. انظر ترجمته: سير أعلام النبلاء ٢٢٩/٧، وفيات الأعيان ٣٨٦/٢، شذرات الذهب ٢٥٠/١.

(٦) هو أبو ثور إبراهيم بن خالد أبي اليمان الكلبي الفقيه صاحب الإمام الشافعي وناقل الأقوال القديمة عنه وكان أحد الفقهاء الأعلام والثقات المأمونين في الدين وكان أول اشتغاله بمذهب أهل الرأي حتى قدم الشافعي العراق فاختلف إليه واتبعه. توفي عام ٢٤٠ هـ. انظر ترجمته: سير أعلام النبلاء ٧٢/١٢، وفيات الأعيان ٢٦/١، شذرات الذهب ٩٣/١.

فهؤلاء وإن لم تصلنا مذاهبهم مجموعة مدونة مبوّبة فإننا نجد في ثنايا كتب اختلاف الفقهاء أراءهم منقولة بروايةٍ لا دليل على كذبها والراجح صدقها[1].

القسم الثاني: المجتهد المطلق غير المستقل.

وهو الذي عنده الكفاءة على تأصيل الأصول وتقعيد القواعد واستنباط الأحكام وتفريع الفروع، فهو في الواقع مجتهدٌ مطلق لأنه وصل إلى ما وصل إليه المجتهد المستقل من غير أن يكون قد أسس ورتب لنفسه قواعد ومناهج للاستنباط، بل سلك طريق المجتهد المطلق المستقل الذي ينتسب إليه ولا يعدّ مقلداً لإمامه وأستاذه في الدليل والحكم؛ غير أنه يستعين بكلامه في تتبع الأدلة والتنبيه للمآخذ كثيراً.

وعُدَّ من هؤلاء المجتهدين من الحنفية، أبو يوسف ومحمد بن الحسن[2] وزفر بن الهذيل[3] ومن المالكية ابن القاسم[4] وأشهب[5]. ومن

(١) انظر: أصول الفقه لأبي زهرة ص ٣٨٩، طبعة دار المعارف، بمصر.

(٢) هو أبو عبدالله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني، صاحب الإمام أبو حنيفة ومدوّن المذهب، صحب أبا حنيفة وأخذ عنه الفقه ثم عن أبي يوسف، والتقى بالإمام الشافعي في بغداد وناظره كان مقدماً في الفقه والعربية والحساب ولي قضاء الرمة ثم الري في عهد هارون الرشيد توفي عام ١٨٩هـ، له من المصنفات الجامع الكبير والصغير والسير الكبير والصغير.
انظر ترجمته: وفيات الأعيان ١٨٤/٤، شذرات الذهب ٣٢١/١، معجم المؤلفين ٢٠٧/٩.

(٣) هو أبو الهذيل زفر بن الهذيل بن قيس بن سليم العنبري الفقيه الحنفي كان قد جمع بين العلم والعبادة وكان من أصحاب الحديث ثم غلب عليه الرأي ولد سنه ١١٠هـ وتوفي سنة ١٥٨ هـ، تولى قضاء البصرة، وكان ثقة في الحديث.
انظر ترجمته: وفيات الأعيان ٣١٧/٢، الطبقات السنية ٢٥٤/٣، شذرات الذهب ٢٤٣/١.

(٤) هو أبو عبدالله عبدالرحمن بن القاسم بن خالد بن جنادة العنقي المصري، كان من أصحاب مالك البارزين، صحبه عشرين عاماً، ونقل عنه الكثير من آرائه، وهو صاحب المدونة في مذهب مالك وعنه أخذها سحنون، جمع بين الزهد والعلم توفي سنه ١٩١ هـ.
انظر ترجمته: ترتيب المدارك ٢٤٤/٣، وفيات الأعيان ١٢٩/٣، شذرات الذهب ٣٢٩/١.

(٥) هو أبو عمر أشهب بن عبدالعزيز بن داود القيسي العامري، المصري، كان من=

الشافعية البويطي[1] والمزني[2]. ومن الحنابلة الخرقي[3] وأبو بكر الخلال[4] وشيخ الإسلام ابن تيمية رحمهم الله[5].

وقد اختُلِف في تصنيف أصحاب هذه الطبقة، فمنهم من جعلهم من طبقة الاجتهاد المطلق لقدرتهم على تأصيل الأصول وتقعيد القواعد.

ومنهم من قال: إنهم من المقيدين بمذهب من ائتموا به لسيرهم على

= أصحاب مالك قال عنه الشافعي: ما أخرجت مصر أفقه من أشهب، انتهت إليه رياسة المذهب في مصر بعد ابن القاسم، قيل إن اسمه مسكين وإن أشهب لقب له، توفي بمصر سنة ٢٠٤ هـ. انظر ترجمته: ترتيب المدارك ٢٦٢/٣، وفيات الأعيان ٢٣٨/١، شذرات الذهب ١٢/٢.

(١) هو أبو يعقوب يوسف بن يحيى البويطي المصري، من أصحاب الإمام الشافعي المقدمين عنده وكان يقول: ليس أحد أحق بمجلسي من يوسف بن يحيىٰ وليس أحد من أصحابي أعلم منه. مات في فتنة خلق القرآن في السجن عام ٢٣١هـ.
انظر ترجمته: شذرات الذهب ٧١/٢، طبقات الشافعية الإسنوي٢٢/١، الأعلام ٢٥٧/٨

(٢) هو أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل المزني المصري، صاحب الإمام الشافعي وناصر مذهبه وأعرف الشافعية بطرقه وفتاويه وما ينقله عنه، قيل إنه لم يكن في أصحاب الشافعي أفقه منه، عرف بالزهد وحدة الفهم، من مؤلفاته: الجامع الكبير والجامع الصغير، ومختصر المختصر والمنثور وغيرها، توفي سنة ٢٤٦هـ.
انظر ترجمته: طبقات الشافعية للإسنوي ٢٨/١، شذرات الذهب ١٤٨/٢، الأعلام ٣٢٩/١.

(٣) هو أبو القاسم عمر بن الحسين بن عبدالله البغدادي الحنبلي، تلقيبه بالخرقي نسبة إلى بيع الخرق والثياب، أخذ علمه على طائفة من تلاميذ الإمام أحمد وكان من أعيان الفقهاء ويعد من أعمدة الفقه الحنبلي، له بعض المؤلفات الفقهية في المذهب، خرج من بغداد لما ظهر فيها سب السلف إلى الشام ومات فيها سنة ٣٣٤هـ.
انظر: شذرات الذهب ٣٣٦/٢، معجم المؤلفين ٢٨٢/٧، الأعلام ٤٤/٥.

(٤) هو أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون المعروف بالخلال من أهل بغداد تلقى علومه عن جماعة من أصحاب الإمام أحمد تنقل في البلدان لجمع مسائل الإمام أحمد فحصل بذلك فقه كثير وله فتاوى كثيرة تدل على حدة ذهنه توفي سنة ٣١١هـ.
انظر ترجمته: طبقات الحنابلة ١٢/٢، شذرات الذهب ٢٦١/٢، الأعلام ٢٠٦/١.

(٥) انظر: البحر المحيط ٢١١/٦، شرح الكوكب المنير ٥٦٩/٤، الفكر السامي ٤٥٠/٤ - ٤٥٢.

نهجهم في اجتهادهم فإنهم وإن خالفوهم في بعض أحكام الفروع لكنهم يقلدونهم في الأصول كما ذكر ذلك ابن عابدين(١).

والأرجح أنهم من طبقة الاجتهاد المطلق ولكن غير المستقل وذلك لعدة أمور:

١ ـ أنهم كانوا في عصر لا يقبل أحدهم أن يقيد نفسه بأصول غيره، مادام قد وصل مرتبة من العلم يميز فيها بين الغث والسمين بل ينطلق مع ملكاته فيمحص ما فيها، وقد يأخذها كلها، أو يترك بعضها، هذا فضلاً عن أن عصر الاجتهاد المطلق لم يكن قد تحررت فيه الأصول ودونت؛ بل كانت تلاحظ عند الاستنباط أو النظر في فتاوى الإمام ومسائله.

٢ ـ أن من يدرس حياتهم يُبعد عنهم صفة التقليد سواء في الفروع أو الأصول، فهم لم يقتصروا على شيخهم فقط، بل أخذوا عن غيره فأبو يوسف ـ رحمه الله ـ مثلاً لزم أهل الحديث وأخذ عنهم من الحديث ما لعل بعضه لم يصل أبا حنيفة نفسه، ثم هو اختبر بالقضاء، فخبر أحوال الناس من الخواص والعوام فيكون أدعى لاعتبار قواعد وضوابط أخرى، وكذلك محمد بن الحسن ـ رحمه الله ـ لم يلازم شيخه أبا حنيفة إلا قليلاً وقد مات وعمره ثماني عشرة سنة، لزم بعدها مالكاً ثلاث سنوات، فإذا قلّد في الأصول فلأي الإمامين ينسب. ومن الغريب أن يقرر ابن عابدين ـ رحمه الله ـ الاجتهاد المستقل للكمال ابن الهمام ـ رحمه الله ـ ولا يقرره للأئمة الأعلام ممن هم مثله أو أعلى درجة في العلم والفقه ويعدهم من المقيدين بمذهب إمامهم(٢).

٣ ـ أن الاتفاق في الأصول التي بُنيَ عليها استنباط هؤلاء المجتهدين وشيوخهم من أئمة المذاهب إنما هو اتحاد في أكثر هذه الأصول وليس في كلها وحسب تلك المخالفة أن تثبت لهم صفة الاجتهاد المطلق، ولو كان كل من تلقى عن شخص لابد أن يكون مقلداً له فإن الأئمة المستقلين بذلك

---

(١) انظر: رسائل ابن عابدين ١/١١.

(٢) انظر: رسائل ابن عابدين، أصول الفقه لأبي زهرة ص٣٢٩.

جميعهم مقلدون، فما منهم من أحد إلا وقد تلقى عمن سبقه من المجتهدين.

فأبو حنيفة ـ رحمه الله ـ قد أخذ عن إبراهيم النخعي ـ رحمه الله ـ والإمام مالك ـ رحمه الله ـ عن فقهاء المدينة السبعة وغيرهم والشافعي عن مالك وأحمد عن الشافعي رحمهم الله جميعاً.

فهذا الانتساب بينهم لا يُعد انتساب مقلد لمقلد، إذ التقليد لم يكن قد وجد بينهم بعد وإنما انتساب المتعلم لأجل العلم.

وقد أطلق الإمام الدهلوي[١] ـ رحمه الله ـ، على المجتهد من هذه الطبقة اسم (المجتهد المنتسب) الذي سلَّم بأصول شيخه واستعان بكلامه كثيراً في تتبع الأدلة والتنبيه على المآخذ، وهو في ذلك مستيقن بالأحكام من قِبَل أدلتها، قادر على استنباط المسائل منها قَلَّ ذلك أو كثر[٢].

كما أن الإمام السيوطي[٣] ـ رحمه الله ـ سماه بالمجتهد المطلق فقط وأطلق على القسم الأول المجتهد المستقل.

وقد اختار تقسيم المجتهد إلى مستقل وغير مستقل الكثير من الأئمة كالنووي وابن الصلاح والبكري[٤]، والسيوطي وابن تيمية في المسودة وابن

---

(١) هو أحمد بن عبدالرحيم الفاروقي الدهلوي من مدينة دلهي الهندية، اللقب شاه ولي الله، من علماء الهند البارزين خلال القرن الثاني عشر الهجري كان حنفي المذهب مطلعاً مساهماً في كثير من العلوم توفي عام ١١٧٦هـ، من مؤلفاته: حجة الله البالغة، وتأويل الأحاديث، والإنصاف في أسباب الخلاف وغيرها، انظر ترجمته: معجم المؤلفين ٢٧٢/١، الأعلام ١٤٩/١.

(٢) انظر: الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف لولي الله الدهلوي، راجعه وعلق عليه عبدالفتاح أبو غدة رحمه الله ص٨١ دار النفائس، الطبعة الثالثة ١٤٠٦هـ.

(٣) هو عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي جلال الدين، إمام حافظ ومؤرخ أديب له نحو ٦٠٠ مصنف، نشأ في القاهرة يتيماً وحصّل علوماً كثيرة وله مصنفات عجيبة منها الأشباه والنظائر والإتقان في علوم القرآن توفي سنة ٩١١هـ.
انظر ترجمته: شذرات الذهب ٥١/٨، الأعلام ٣٠١/٣، معجم المؤلفين ١٢٨/٥.

(٤) هو علي بن يعقوب بن جبريل البكري الشافعي المصري فقيه من أهل القاهرة من ذرية أبي بكر الصديق رضي الله عنه، له كتاب في البيان وآخر في التفسير (تفسير سورة الفاتحة) توفي سنة ٧٢٤هـ.
انظر ترجمته: طبقات الشافعية للإسنوي ١٣٨/١، الأعلام ٣٢/٥.

بدران[1] والدهلوي وغيرهم[2]. - رحمهم الله -.

والفرق بين المجتهد المطلق المستقل وغير المستقل ما يلي:

أ - ما ذكره الإمام السيوطي - رحمه الله - حيث قال: «والتحقيق في ذلك أن المجتهد المطلق - غير المستقل - أعم من المجتهد المستقل وغير المجتهد المقيد.

فإن المستقل هو الذي استقل بقواعده لنفسه، يبني عليها الفقه خارجاً عن قواعد المذهب المقررة، وهذا شيء فُقِد من دهر، بل لو أراده الإنسان اليوم لامتنع عليه ولم يجز له، نص عليه غير واحد.

أما المجتهد المطلق غير المستقل فهو الذي وُجِدَت فيه شروط الاجتهاد التي اتصف بها المجتهد المستقل ثم لم يبتكر لنفسه قواعد بل سلك طريقة إمام من أئمة المذاهب في الاجتهاد، فهذا مطلق منتسب لا مستقل ولا مقيد، هذا تحرير الفرق بينهما. فبين المستقل والمطلق عموم وخصوص، فكل مستقل مطلق، وليس كل مطلق مستقل»[3].

فذهب السيوطي تبعاً لابن الصلاح والنووي - رحمهم الله -[4]، إلى القول بخلو العصر من مجتهد مطلق مستقل، وحكى ابن بدران هذا المذهب

---

(١) هو عبدالقادر بن أحمد بن مصطفى بن عبدالرحيم المعروف بابن بدران، فقيه أصولي حنبلي، ومؤرخ ولد بدوما وعاش بدمشق وتوفي بها من مؤلفاته جواهر الأفكار ومعان الأسرار في التفسير وشرح سنن النسائي ولم يكمل توفي سنة ١٣٤٦هـ. انظر ترجمته: معجم المؤلفين ٢٣٨/٥، الأعلام ٣٧/٤.

(٢) انظر: المسودة ص٥٤٧، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص١٨٤، المجموع للنووي ٧١/١، الاجتهاد المطلق لزين الدين البكري، تحقيق سليم شبعانية ص١٦ - ١٧، دار المعرفة الطبعة الأولى ١٤١٢هـ، الرد على من أخلد إلى الأرض ص ١١٢، ١١٣، أصول الفقه لأبي زهرة ص٣٨٩، ٣٩٠، والإنصاف في بيان أسباب الاختلاف ص١٨، الاجتهاد في الإسلام د. نادية العمري ص١٧٣ - ١٧٩.

(٣) الردّ إلى من أخلد إلى الأرض ص١١٢ - ١١٣.

(٤) انظر: المجموع ٧٢/١.

وقال: «ولا يلزم من طي البساط عدم الوجود فإن فضل الله لا ينحصر في زمان ولا في مكان»[1]. وسيأتي مزيد تفصيل لهذه المسألة في المطلب القادم ـ إن شاء الله ـ.

ب ـ هناك فروق أخرى تميّز كل قسم عن الآخر بصفات وأحوالٍ ذكرها الإمام الدهلوي ـ رحمه الله ـ، فجعل المجتهد المستقل مميزاً بثلاث مزايا وهي:

١ ـ أن يتصرف في الأصول والقواعد التي يستنبط منها الفقه.

٢ ـ أن يجمع الأحاديث والآثار فيستخرج أحكامها وينبه لأخذ الفقه منها، ويجمع مختلفها، و يرجح بعضها على بعض، ويعين محتملها ومرجوحها.

٣ ـ أن يفرع التفاريع التي ترد عليه مما لم يسبق فيه الجواب من القرون المشهود لها بالخير[2].

أما القسم الآخر وهو المجتهد المطلق الغير مستقل وقد سماه (بالمجتهد المنتسب) فإنه يتميز بما يلي:

١ ـ أنه يتأسى بإمامٍ قد كفاه معرفة المسائل وإيراد الدلائل في كل باب فيستعين به في ذلك.

٢ ـ أنه يستقل بالنقد والترجيح عن إمامه.

٣ ـ أنه يستحسن شيئاً مما سبق إليه إمامه و يستدرك عليه شيئاً، ويكون هذا الاستحسان كثيراً كي يتميز عن المجتهد في المذهب.

٤ ـ يتفرد في كثير من أصول مذهبه وفروعه.

٥ ـ توجد له بعض مجتهدات لم يسبق بالجواب فيها.

---

(١) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص١٨٤.
(٢) انظر: الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف ص٨٠ ـ ٨١.

٦ ـ أنه يأخذ الأحكام من الكتاب والسنة ولكنها قليلة بالنسبة إلى المجتهد المستقل[(١)].

هذه بعض المميزات التي تبين حقيقة كل قسم من أقسام المجتهد المطلق، ويبقى أن نبين أن اجتهاد المنتسب كاجتهاد المستقل من حيث العمل به والاعتداد به في الإجماع والخلاف[(٢)].

المطلب الثالث:
هل يجوز خلو العصر من المجتهد المطلق؟

تحرير محل النزاع:

اتفق العلماء على جواز خلو الزمان من المجتهد فيما بعد ظهور أشراط الساعة الكبرى من خروج الدجال وطلوع الشمس من المغرب وغيرها.

قال ابن عبدالشكور ـ رحمه الله ـ: «والنزاع إنما هو فيما قبل أشراط الساعة من خروج الدجال ويأجوج ومأجوج ودابة الأرض وطلوع الشمس من المغرب فالخلو بعد ظهور أشراط الساعة مجمعٌ علية وأما عيسى عليه السلام فهو وإن كان يدخل في الدين المحمدي كذلك فيحكم به لا عن اجتهاد»[(٣)].

وقال ابن أمير الحاج[(٤)] ـ رحمه الله ـ: «وما أظن أن أحداً يخالف في

---

(١) انظر. المرجع السابق ص٨١ ـ ٨٢، والاجتهاد في الإسلام د. نادية العمري ص١٧٧ ـ ١٧٨.

(٢) انظر: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص١٨٥.

(٣) فواتح الرحموت ٣٩٩/٢.

(٤) هو أبو الفتح موسى بن محمد التبريزي، مصلح الدين، المعروف بابن أمير الحاج، فقيه حنفي ولد سنة ٦٦٩ هـ وزار دمشق والقاهرة وتوفي بوادي بني سالم في طريق الحجاز وهو قاصد زيارة مسجد رسول الله ﷺ بعد أداء الحج سنة ٧٣٣ هـ من مؤلفاته: الرفيع في شرح البديع لابن الساعاتي والتقرير والتحبير شرح التحبير في الأصول.
انظر ترجمته: الأعلام ٣٢٨/٧، الدرر الكامنة ١٤٥/٥، الفوائد البهية ص ٣٥٤.

هذا والظاهر أن إطلاق المطلقين المنع محمول على ما دون هذا»[1] أي ما قبل أشراط الساعة الكبرى. كما اتفقوا على جواز خلو العصر من المجتهدين من ناحية الجواز العقلي لا من ناحية الوقوع الشرعي[2].

فيتضح لنا مما سبق أن الاختلاف حول جواز خلو العصر من مجتهد قبل أشراط الساعة ومن حيث الوقوع الشرعي.

وقد اختلفوا في هذه المسألة إلى فريقين:

الفريق الأول: ذهب إلى جواز خلو العصر من مجتهد، وهم الجمهور من الحنفية والمالكية والشافعية، واختاره منهم الآمدي وابن الحاجب و البيضاوي والكمال ابن الهمام و ابن السبكي و الزركشي وغيرهم من الأصوليين رحمهم الله ـ[3].

الفريق الثاني: ذهب إلى منع خلو العصر من مجتهد، وهم الحنابلة، واختاره من العلماء أبو إسحاق الأسفراييني[4] من الشافعية وابن دقيق العيد[5] و القاضي عبدالوهاب المالكي[6]، و أيَّد هذا القول الشهرستاني و

(١) التقرير والتحبير ٣٣٩/٣.

(٢) انظر: التقرير والتحبير ٣٣٩/٣ ـ ٣٤٠، نهاية السول ٦١٣/٤.

(٣) انظر: الإحكام للآمدي ٢٤٠/٤ ـ ٢٤٠، نهاية السول ٦١٣/٤، ٦١٤، التقرير والتحبير ٣٣٩/٣ ـ ٣٤٠، البحر المحيط ٢٠٧/٦ ـ ٢٠٨، فواتح الرحموت ٣٩٩/٢ ـ بيان المختصر ٣٦٢/٣، جمع الجوامع ٤١٦/٢، زوائد الأصول ص ٤٣٦.

(٤) هو ركن الدين إبراهيم بن محمد الإسفراييني، سبح في بحار العلم معانداً أمواجها، صاحب العلوم الشرعية والعقلية واللغوية، الفقيه الشافعي توفي سنة ٤١٨هـ في نيسابور.

من مصنفاته: جامع الحلى في أصول الدين، والرد على الملحدين، ورسالة في أصول الفقه.

انظر ترجمته: وفيات الأعيان ٢٨/١، طبقات الشافعية للإسنوي ٤٠/١، الأعلام ٦١/١.

(٥) هو محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري، فقيه له شعر حسن، انتهت إليه رئاسة الفتوى بقوص بصعيد مصر، مولده ووفاته فيها. من مصنفاته المغني في فقه الشافعية، توفي سنة ٦٨٥ هـ.

انظر ترجمته: طبقات الشافعية للإسنوي ١٠٢/٢، شذرات الذهب ٤/٦، الأعلام ٣٢٥/٧.

(٦) هو عبدالوهاب بن نصر الثعالبي البغدادي المالكي، ولد ببغداد وفيها نشأ وتلقى قدراً=

الشوكاني، و صنف الإمام السيوطي كتاباً يرجِّح فيه هذا القول[1].

أدلة كل فريق مع المناقشة:

أولاً: استدل الفريق الأول من جهة المنقول و المعقول بما يلي:

فمن جهة المنقول: استدلوا بالأحاديث الآتية:

١ ـ ما رواه عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالماً، اتخذ الناس رؤوساً جهالاً، فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا»[2].

وجه الدلالة من الحديث: الإخبار برفع العلماء وقبض علماء الاجتهاد المطلق ثم المقيد، فإذا لم يبق أي عالم استوى الناس في الجهل ومن ثَمَّ قَدَّموا أمثالهم[3].

ونوقش هذا الاستدلال: بأن ذلك إنما يُتصوَّر وقوعه عند خروج الدجال أو بعد موت عيسى عليه السلام حينئذٍ يُتصوَر خلو الزمان ممن

= من علومه على الأبهري وابن القصار وابن الجلاّب وغيرهم، كان فقيهاً أصولياً أديباً شاعراً، له مصنفات عديدة منها: الإفادة والتلخيص والإشراف على مسائل الخلاف والتلقين في فقه مالك وغيرها، توفي سنة ٤٢٢هـ.

انظر ترجمته: وفيات الأعيان ٢١٩/٣، شذرات الذهب ٢٢٣/٣، الأعلام ١٨٤/٤.

(١) انظر: شرح الكوكب المنير ٥٦٤/٤ وما بعدها، المسودة ص٤٧٢، إرشاد الفحول ص٢٥٤، الرد إلى من أخلد إلى الأرض ص٦٧ ـ ٨٠، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص١٩١،١٩٢، زوائد الأصول ص ٤٣٧.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من طريق عبدالله بن عمرو بن العاص، كتاب العلم، باب كيف يقبض العلم رقمه (١٠٠) ٣٦/١، وأخرجه مسلم في صحيحه من طريق عبدالله بن عمرو بن العاص كتاب العلم، باب رفع العلم وقبضه وظهور الجهل والفتن آخر الزمان رقمه (٢٦٧٣) ٢٠٥٨/٤.

(٣) انظر: فتح الباري لابن حجر العسقلاني ٣٠٠/١٣ المكتبة السلفية، الطبعة الثالثة ١٤٠٧هـ.

ينسب إلى العلم أصلاً، ثم تهب الريح فتقبض كل مؤمن و هناك يتحقق خلو الأرض من كل مسلم فضلاً عن كل مجتهد ويبقى شرار الناس فعليهم تقوم الساعة[(١)].

وغاية ما يدل عليه الحديث هو خلو الزمان عن العالم والنزاع وقع في خلوه قبل وقوع أشراط الساعة فالدليل في غير محل النزاع.

٢ ـ ما روي عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**إن من أشراط الساعة أن يرفع العلم ويثبت الجهل ويشرب الخمر ويظهر الزنى**»[(٢)].

٣ ـ وقريبٌ منه ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «**يتقارب الزمان ويقبض العلم وتظهر الفتن ويلقى الشح و يكثر الهرج**، قالوا: وما الهرج؟ قال: **القتل**»[(٣)].

وجه الدلالة من الحديثين: أنهما يدلان على قبض العلم وانتزاعه قبل قيام الساعة، وإذا قبض العلم رفع الاجتهاد أيضاً فخلا الزمان من المجتهد.

نوقش هذا الاستدلال: بأن الحديثين وردا في تقارب الزمان الذي تقوم

---

(١) انظر: المرجع السابق ٣٠١/١٣.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من طريق أنس بن مالك، كتاب الأشربة، باب قوله تعالى: ﴿**إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون**﴾ رقمه (٥٥٧٧) ١٣٥/٧.

وأخرجه مسلم في صحيحه من طريق أنس بن مالك أيضاً كتاب: العلم، باب رفع العلم وقبضه وظهور الجهل والفتن في آخر الزمان رقمه (٢٦٧١)، ٢٠٥٦/٤.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه بنحوه، كتاب الفتن، باب ظهور الفتن رقمه (٧٠٦١) ٦١/٩.

وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب العلم، باب رفع العلم وقبضه وظهور الجهل والفتن آخر الزمان رقمه (٢٦٧٢) ٢٠٥٧/٤.

الساعة بعده حيث لا يكون هناك مجال لمجتهد وكون رفع العلم من علامات الساعة دليلٌ أكيد على عدم خلوه قبل ذلك الزمان، والمسألة في جواز وجود المجتهد قبل آخر الزمان.

٤ ـ ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ، فطوبى للغرباء**»[(١)].

وجه الدلالة من الحديث: أن العلماء ينقرضون شيئاً فشيئاً حتى يكونوا من الندرة وهذه الندرة تحتم خلو العصر من المجتهد في بعض الأزمان.

ونوقش هذا الاستدلال: بأن الندرة لا تعني خلو الزمان من مجتهد أبداً، ثم إن هذه الندرة تقع عند بدء أشراط الساعة وهو خلاف محل النزاع.

وقد استدلوا من جهة المعقول:

قالوا: لو امتنع خلو العصر من المجتهد لامتنع إما لذاته وإما لأمر خارج عنه، وهو غير ممتنع لذاته، إذ لا يلزم على فرض وقوعه محال، كما أنه غير ممتنع لأمر خارج عنه، لأن الأصل عدم وجوده، ومن ادّعاه فعليه البيان.

ويجاب عن هذا الدليل: ـ أن مثل هذا الاستدلال غير صحيح لأنه استدلال على إثبات الإمكان الخارجي بمجرد الإمكان الذهني وهو غير كافٍ في ذلك لأن الإمكان الخارجي إنما يثبت بالعلم بعدم الامتناع والإمكان الذهني عبارة عن عدم العلم بالامتناع، وعدم العلم بالامتناع لا يستلزم العلم بعدم الامتناع، وعلى فرض صحة الاستدلال العقلي فإنه

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان أن الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً، وأنه يأرز بين المسجدين، رقمه: (٢٣٢) ١/١٣٠.

يرجع للجواز العقلي، والمانعون لا يعارضون فيه إنما يعارضون في الوقوع الشرعي[1].

أدلة الفريق الثاني:

أما الفريق الثاني فقد استدل بأدلة نقلية وأخرى عقلية:

فمن الأدلة النقلية:

١ ـ ما رواه المغيرة بن شعبة[2] رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «**لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون**»[3].

وجه الدلالة: ما قاله الإمام النووي ـ رحمه الله ـ: «يجوز أن تكون الطائفة جماعة متعددة من أنواع المسلمين ما بين شجاع وبصير بالحرب وفقيه ومحدث ومفسر وقائم بالمعروف والنهي عن المنكر وزاهد وعابد، ولا يلزم أن يكونوا مجتمعين في بلد واحد، بل يجوز اجتماعهم في قطر واحد وافتراقهم في أقطار الأرض، ويجوز أن يجتمعوا في البلد الواحد، وأن يكونوا في بعض منه دون بعض، ويجوز إخلاء الأرض كلها من

---

(١) انظر المزيد من الأدلة والمناقشة: حاشية نهاية السول للمطيعي ٦٤١/٤ و٦١٥، والإحكام للآمدي ٢٣٩/٤ و٢٤٠، بيان المختصر ٣٦٢/٣ ـ ٣٦٤، الاجتهاد في الإسلام د. نادية العمري ص ٢٢٢ ـ ٢٣٣، الاجتهاد ومقتضيات العصر للأيوبي ص٥٥ ـ ٥٩.

(٢) من كبار الصحابة وصاحب شجاعة ومكيدة في الحروب، شهد بيعة الرضوان، كان رجلاً طوالاً مهيباً ؛ قال الزهري: «كان دهاة الناس في الفتنة خمسة فمن قريش: عمرو ومعاوية، ومن الأنصار: قيس بن سعد، ومن ثقيف المغيرة» مات في سنة٥٠هـ وله سبعون سنة. انظر ترجمته: الإصابة في تمييز الصحابة ١٣١/٦، سير أعلام النبلاء ٢١/٣.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الاعتصام، باب «لا تزال الطائفة من أمتي ظاهرين على الحق»، رقمه (٧٣١١) ١٢٤/٩

وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب نزول عيسى ابن مريم حاكماً بشريعة محمد ﷺ رقمه: (٢٤٧) ١٣٧/١.

بعضهم أولاً فأولاً إلى أن لا يبقى إلا فرقة واحدة ببلد واحد، فإذا انقرضوا جاء أمر الله»[1].

٢ ـ وجاء ما يؤكد ذلك؛ ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها**»[2].

يقول ابن حجر ـ رحمه الله ـ: «ولا يلزم أن يكون في رأس كل مائة سنة واحد فقط بل يكون الأمر فيه كما ذكر في الطائفة وهو متجه، فإن اجتماع الصفات المحتاج إلى تجديدها لا ينحصر في نوع من أنواع الخير ولا يلزم أن جميع خصال الخير كلها في شخص واحد..»[3].

وهكذا فإن الأحاديث الماضية تدل على ظهور الحق مطلقاً، والمطلق ينصرف إلى الفرد الكامل والفرد الكامل الظاهر على الحق يلزم أن يكون مجتهداً لأنه في أعلى مراتب الكمال العلمي. وإذا كان الظاهرون على الحق وهم المجتهدون أو هم المتصفون بهذه الصفة، والذين أخبر النبي ﷺ أنهم موجودون في كل عصر، امتنع خلو أي عصر منهم وهو المطلوب.

وقد نوقش هذا الاستدلال: بأن الظهور على الحق المنصوص عليه في الحديث دليل على اعتقاد الحق، وليس دليلاً على ظهور العلم والاجتهاد بوجه خاص إذ الظهور على الحق يتحقق بدون اجتهاد كما يتحقق بإرادة الاتباع.

٣ ـ ما جاء عن النبي ﷺ أنه قال: «**العلماء ورثة الأنبياء..**»[4].

وجه الدلالة: أن وجود العلماء ومنه المجتهدون في كل عصر لتحقيق وراثة الأنبياء. واعترض على هذا الاستدلال: بأنه لا يلزم من كون العلماء ورثة الأنبياء وجودهم على مرّ الدهور والعصور.

---

(١) انظر: فتح الباري ٣٠٨/١٣.
(٢) سبق تخريجه ص ١٦٢.
(٣) فتح الباري ٣٠٨/١٣.
(٤) سبق تخريجه.

ومن الأدلة العقلية:

١ ـ لو جاز خلو بعض العصور من المجتهد لاتفق أهل العصر على الضلالة، لكن اتفاقهم عليها ممتنع لقول النبي ﷺ: «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**»[١].

٢ ـ لو خلا الزمان من قائم لله بحجة لزال التكليف، إذ التكليف لا يثبت إلا بالحجة الظاهرة ولو زال التكليف لتعطلت الشريعة واندرست أحكامها وذلك ممتنع.

وقد نوقشت هذه الأدلة: بأنه لا يلزم من اجتماع الأمة على الحق وجود مجتهدين في كل عصر، والعوام لا ينقطع التكليف عنهم لعدم وجود المجتهدين لإمكانية اعتمادهم على من سبق من المجتهدين بالنقل المغلب على الظن صدقه وصحته وبهذا لا تتعطل الشريعة[٢].

الترجيح:

الراجح في هذه المسألة ـ والله تعالى أعلم بالصواب ـ ما ذهب إليه الفريق الثاني القائلين بالمنع وذلك لقوة أدلتهم وضعف أدلة المخالفين لهم، ومن أوجه ترجيح هذا القول، ما يلي:

١ ـ أن الأرض لو خلت من قائم لله بالحجة في وقت من الأوقات

---

(١) أخرجه ابن ماجه في كتاب الفتن، باب السواد الأعظم رقمه (٣٩٥٠)، ١٣٠٣/٢ واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة رقمه (١٥٣)، ١٠٥/١، وبنحوه أخرج الترمذي في جامعه، أبواب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة ٤٦٦/٤ رقم (٢١٦٧) وهذا الحديث لا تخلو طرقه من ضعف أو انقطاع، ويصح وقفه على أبي مسعود البدري، انظر: تلخيص الحبير ١٤١/٣، والفقيه والمتفقه ٤٢٣/١.

(٢) انظر المزيد من الأدلة والمناقشة: شرح الكوكب المنير ٥٦٤/٤ ـ ٥٦٩، الإحكام للآمدي ٢٣٩/٤، المسودة ص٢٧٢، حاشية نهاية السول ٦١٥/٤ ـ ٦١٦، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص١٩٠ ـ ١٩١، الاجتهاد في الإسلام د. نادية العمري ص٢٣٤ ـ ٢٤٠.

لزم من ذلك عدم وجود الفقهاء وإذا عدم الفقهاء لم تقم الفرائض ولو عطلت الفرائض كلها لحلت النقمة بالخلق كما جاء في الخبر عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لا تقوم الساعة إلا على شرار الناس»[١]، ونعوذ بالله أن نؤخر مع الأشرار والأمة الشريفة لابد لها من سالك إلى الحق على واضح المحجة إلى أن يأتي أمر الله تعالى في أشراط الساعة الكبرى.

٢ ـ أن من العجيب في قول بعض القائلين بخلو العصر من المجتهد؛ أنهم قالوه باعتبار المعاصرين لهم، مع العلم أنهم عاصروا أئمة قائمين بعلوم الاجتهاد على الوفاء والكمال منهم العز بن عبدالسلام[٢] وتلميذه ابن دقيق العيد ثم ابن حجر العسقلاني ثم السيوطي ـ رحمهم الله ـ فهؤلاء وغيرهم قد بلغوا من المعارف العلمية ما يعرفه من يعرف مصنفاتهم حق معرفتها، وكل واحد منهم إمام كبير في الكتاب والسنة، محيط بعلوم الاجتهاد إحاطة متضاعفة، عالم بعلوم خارجة عنها.

وقد أشار الشوكاني ـ رحمه الله ـ إلى ذلك[٣] ونقل عن الزركشي ما لفظه: «ولم يختلف اثنان في أن ابن عبدالسلام بلغ مرتبة الاجتهاد وكذلك ابن دقيق العيد»[٤].

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب فضل الرمي والحث عليه وذم من علمه ثم نسيه رقمه (١٧٦) ١٥٢٤/٣.

(٢) هو الشيخ عز الدين عبدالعزيز بن عبدالسلام السلمي من علماء الشافعية ولد بدمشق سنة ٥٧٨هـ، سمع الحديث من الحافظ ابن عساكر وقرأ الأصول على الآمدي وغيره ويلقب بسلطان العلماء وبائع الملوك، من أشهر مصنفاته: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، والإلمام في أدلة الأحكام، وله في التفسير والمواعظ والفقه الكثير، توفي رحمه الله سنة ٦٦٠هـ.
انظر ترجمته: طبقات الشافعية الكبرى ٢٠٩/٨، طبقات الشافعية للإسنوي ٨٤/٢، شذرات الذهب ٣٠١/٣.

(٣) انظر: إرشاد الفحول ص٢٥٣ ـ ٢٥٤.

(٤) البحر المحيط ٢٠٩/٦.

٣ ـ أنه لا يخفى أن الاجتهاد وقد يسره الله للمتأخرين تيسيراً لم يكن للسابقين لأن التفاسير للكتاب العزيز قد دونت وصارت في الكثرة إلى حد لم يمكن حصره، والسنة المطهرة قد دونت أيضاً وتكلم الأئمة على التفسير والتجريح والتصحيح والترجيح بما هو زيادة على ما يحتاج إليه المجتهد إلى غير ذلك من العلوم الأخرى.

٤ ـ أننا نقول لمن قطع بخلو العصر عن مجتهد أن هذه المسألة التي حكمت بها اجتهادية محضة. فإن الحكم منك عليها باجتهاد منك فقد ناقضت نفسك حيث اجتهدت أن لا اجتهاد، وأمسى كلامك غير صحيح وإن كنت حكمت بذلك تقليداً لغيرك قلنا لك المقلد لا يجوز له أن يحكم بشيء مقلداً لمن غلط باجتهاده[١].

تنبيه:

وهناك من القائلين بعدم خلو العصر من مجتهد، من أجازه في المجتهد المستقل دون غيره من المجتهدين، ونُقل هذا عن السيوطي ـ رحمه الله ـ حيث قال: «إن المجتهد المستقل قد فُقِدَ من دهر بل لو أراده الإنسان اليوم لامتنع عليه ولم يجز له، نص عليه غير واحد»[٢] وحُكِي ذلك عن النووي وابن الصلاح ـ رحمهما الله ـ.

والحقيقة أن تفريقه مبني ـ والله أعلم ـ على نفي إمكانية وجود أئمة مجتهدين أصحاب مذاهب كالأئمة الأربعة، مما يعني إحداث مذاهب أخرى، ونقوله ـ أي الإمام السيوطي رحمه الله ـ لبعض الأئمة تدل على ذلك، ولا شك في صحة هذا الاعتبار.

---

(١) انظر: المزيد من الترجيحات: كتاب إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد للأمير الصنعاني ص٨٨/١٦٠، الطبعة الأولى الدار السلفية بالكويت، إرشاد الفحول ص٢٥٣، ٢٥٤، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص١٩١ ـ ١٩٢، إعلام الموقعين ٢/١٩٠ ـ ١٩٢، مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٠/٢٠٢ ـ ٢٠٤، الفكر السامي ٤/٤٥٠.

(٢) انظر: الرد على من أخلد إلى الأرض ص١١٣.

ولكن ما ذهبنا إليه في تعريف المجتهد المستقل وذكر صفاته التي يتميز بها لا ينفي إمكانية وجوده في أي عصر من الأعصار بالشروط التي تؤهله لتلك المرتبة.

والإمام الفتوحي ـ رحمه الله ـ تعقب من قطع بخلو العصر من مجتهد مطلق مستقل وقال: «فيه نظر، لأنه وجد من المجتهدين بعد ذلك جماعة منهم الشيخ تقي الدين ابن تيمية والشيخ تقي الدين السبكي والبلقيني[(١)] ـ رحمهم الله ـ»[(٢)] وما ذكرنا من أدلة وترجيحات تمنع خلو العصر من مجتهد لم تفرق بين المستقل وغيره والله أعلم.

ومن الجدير ذكره في ختام هذه المسألة أن القول بجواز خلو العصر من مجتهدين قد أغلق الباب أمام الاجتهاد وأوجب التقليد للأئمة والمشايخ حتى للقادرين على الاجتهاد والبالغين مرتبته، ولعل هذا السدَّ لباب الاجتهاد أورث الأمة ضعفاً وانحطاطاً عن مواكبة الجديد من المخترعات والمكتشفات وعطّل الأذهان عن الإبداع والتجديد.

بل كان أحد العوامل التي أصابت الفقه الإسلامي بالركود، كما أصابت العقول بالجمود، وأحدثت في المجتمع الإسلامي شللاً توقفت على إثره كل مجالات الرقي الحضاري والتقدم الفكري.

إن مستجدات الواقع المتكررة ونوازله المتجددة في جميع مجالات الحياة جعلت من الضرورة الملحة معرفة حكم الشرع في كل هذه الأمور ولا يتم ذلك وباب الاجتهاد مغلق، بل لابد من فتحه ليستروح الناس الخير

---

(١) هو الحافظ سراج الدين عمر بن رسلان بن نصير بن صالح البلقيني الشافعي ولد ببلقينة بمصر ونشأ في القاهرة حفظ القرآن وهو ابن سبعة أعوام، وحفظ المحرر في الفقه والكثير من العلوم، من تصانيفه: ترجمان شعب الإيمان، وحاشية على الكشاف للزمخشري وغيرها، توفي سنة ٨٠٥ هـ.

انظر ترجمته: شذرات الذهب ٥١/٧، الإعلام ٤٦/٥، معجم المؤلفين ٢٨٤/٧.

(٢) شرح الكوكب المنير ٥٧٠/٤ بتصرف.

من خلاله ولا يتم ذلك إلا باجتهاد الأئمة العلماء أصحاب القدرة والأهلية[1].

يقول الشيخ أبو زهرة ـ رحمه الله ـ في تعليقه على قول الحنابلة في فتح باب الاجتهاد ومنع خلو العصر من مجتهد: «إن قضية فتح باب الاجتهاد في المذهب الحنبلي قضية تضافرت عليها أقوال المتأخرين وأقوال المتقدمين، حتى لقد قال ابن عقيل من متقدمي الفقهاء في ذلك المذهب الجليل: أنه لا يعرف خلافاً فيه بين المتقدمين.

وإذا كان باب الاجتهاد مفتوحاً، وإذا كان أجلّاء أصحاب أحمد وأتباعه قد استنكروا أن يخلو زمن من المجتهدين المطلقين المستقلين فإن ذلك المذهب يكون ظلاً ظليلاً لأحرار الفكر من الفقهاء، ولذلك كثر فيه العلماء المجددون في كل العصور، وقد يترك بعض العلماء مذاهبهم إذا ما اطلعوا على هذا المذهب، ورأوا فيه الخصوبة والحرية في البحث»[2].

(١) انظر: أسباب الضعف في الأمة الإسلامية د. محمد السيد الوكيل ص١٠٦ ـ ١٢٨ دار الأرقم الطبعة الأولى ١٤٠٩ هـ.

(٢) كتاب الإمام أحمد بن حنبل لأبي زهرة ص٣٩٥.

المبحث الثاني:
مجتهد المذهب

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: المقصود بمجتهد المذهب.

المطلب الثاني: تجزؤ الاجتهاد.

المطلب الثالث: أهل النظر في النوازل من غير العلماء.

المطلب الأول:
المقصود بمجتهد المذهب،
وما يندرج ضمنه من أنواع

المقصود بمجتهد المذهب:

يقصد بمجتهد المذهب عند الأصوليين؛ ما حكاه الإمام النووي ـ رحمه الله ـ حيث قال في بيان معناه: «أن يكون مجتهداً مقيداً في مذهب إمامه مستقلاً بتقرير أصوله بالدليل غير أنه لا يتجاوز في أدلته أصول إمامه وقواعده»[1].

---

(١) المجموع للنووي ٧٢/١.

أما ابن السبكي ـ رحمه الله ـ فقد قال: «هو المتمكن من تخريج الوجوه التي يبديها على نصوص إمامه في المسائل»[1].

وذهب الزركشي ـ رحمه الله ـ في تعريفه إلى أنه: «الذي لا يعدو مذهب إمام خاص فليس عليه غير معرفة قواعد إمامه وليراع فيها ما يراعيه المطلق من قوانين الشرع»[2].

وعرّفه ابن النجار الفتوحي ـ رحمه الله ـ حيث قال:

«هو العارف لمدارك مذهب إمامه القادر على تقرير قواعده وعلى الجمع والفرق بين مسائله»[3].

وذهب بعض الأصوليين إلى تسميته بالمجتهد المنتسب[4]، أو المفتي المنتسب[5]، وبعضهم يطلق عليه المجتهد المقيد[6].

ويمكن أن نخلص مما تقدم ذكره في بيان المقصود بمجتهد المذهب: أنه المقلِّد لإمامه فيما ظهر فيه نصه، لكنه يعرف قواعد إمامه وما بني عليه من فروع، فإذا وقعت حادثة لم يعرف لإمامه فيها نصاً، اجتهد على مذهبه وخرّجها من أقواله وعلى منواله، مع تمكنه من الترجيح عند تعارض أقوال إمامه، أو وجوه أصحاب مذهبه[7].

---

(١) حاشية العطار على جمع الجوامع ٤٢٥/٢.

(٢) البحر المحيط ٢٠٥/٦.

(٣) شرح الكوكب المنير ٤٦٧/٤.

(٤) انظر: الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف للدهلوي ص٨١، الفكر السامي للحجوي ٤٩٧/٤.

(٥) انظر المجموع للنووي ٧١/١، المسودة ص٥٤٧، أدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح ص٩١، تحقيق د. موفق عبدالله. مطبعة العلوم والحكم ودار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ.

(٦) انظر: البحر المحيط ٢٠٥/٦، إعلام الموقعين ١٦٣/٤، الرد على من أخلد إلى الأرض ص١١٤، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص١٨٥، المسودة ص٥٤٧.

(٧) انظر: المجموع للنووي ٧١/١ ـ ٧٣، البحر المحيط ٢٠٥/٦، حاشية العطار على جمع الجوامع ٤٢٥/٢، شرح الكوكب المنير ٤٦٧/٤ ـ ٤٦٨، إعلام الموقعين ١٦٢/٤ ـ ١٦٣، =

ومن أجل ذلك اعتبر مجتهد المذهب من أهل النظر في النوازل؛ لأنه يحكم فيما يجدّ وينزل من وقائع وأحكام على وفق قواعد إمام مذهبه بطريق التخريج على قواعد المذهب وأصوله ويراعي فيها من الشروط والضوابط ما يراعيه المطلق من قوانين الشرع عند استنباط أحكام النوازل، كما أشار إلى ذلك الإمام الزركشي ـ رحمه الله ـ[1].

ويعتبر الشيخ أبو زهرة ـ رحمه الله ـ اجتهاد هؤلاء المجتهدين أنه من قبيل الاجتهاد في استخراج العلل ومناط الأحكام وتحقيق ذلك المناط في المسائل التي يتحقق فيها، وفق قواعد المذهب، وتخريجاً على قول الإمام وأصحابه المعتبرين[2].

ـ ويتميز مجتهدو المذهب عن غيرهم من أهل الاجتهاد المطلق:

بأنهم لا ينظرون في الأدلة والأصول كما ينظر إليها المجتهد المطلق الذي يبحث في المسائل بحث الناظر الفاحص المعتمد على نفسه، بحيث لا يعتمد في الاستنباط إلا على الأصول التي قررها هو وأقام الحجة والبرهان على صحتها.

فإن هو بنى اجتهاده على أصولٍ وضعها غيره، وقواعد أخذها من مجتهد آخر فهذا الذي يسميه الأصوليون مجتهداً في المذهب[3].

وهذه الطبقة من المجتهدين وإن لم تستقل بالنظر في الأدلة والأصول إلا أنها هي التي حررت الفقه المذهبي، ووضعت الأسس لنمو هذه

= المسودة ص٥٤٧، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص١٧٥، الفكر السامي للحجوي ٤٩٧/٤، أصول الفقه لأبي زهرة ص٣٩٥ ـ ٣٩٧، أصول الفقه الإسلامي د. بدران أبو العينين ص٤٨١، ٤٨٢، مباحث في أحكام الفتوى د. عامر الزيباري ص١٢٤ ـ ١٢٥، الاجتهاد في الإسلام د. نادية العمري ص١٨١ ـ ١٩٣.

(١) انظر: البحر المحيط ٢٠٥/٦.

(٢) انظر: أصول الفقه لأبي زهرة ص ٣٩٧.

(٣) انظر: الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف للدهلوي ص٨١ ـ ٨٢، أصول الفقه لبدران أبو العينين ص٤٨٠.

المذاهب بالتخريج والبناء عليها، وهي التي وضعت أسس الترجيح والمقايسة بين الآراء، لتصحيح بعضها أو تضعيفه، وهي التي ميزت الكيان الفقهي لكل مذهب، ولعل هذه الطبقة هي الشريحة الأكبر من المجتهدين في مقابل القليل النادر من المستقلين، ولذلك كان لها الفضل الأكبر أيضاً في علاج كثير من النوازل المعاصرة بتخريجها على المذهب وأدلته.

أقسام مجتهدي المذهب:

ينقسم مجتهدو المذهب إلى ثلاث مراتب باعتبار المهمة التي يتناولها كل عالم أثناء نظره في مذهب إمامه، واجتهاده في تحرير قواعد مذهبه، وهذه المراتب بحسب قوة اجتهادهم وعظيم خدمتهم للمذهب كالتالي:

المرتبة الأولى: مجتهدو التخريج.

وهم الفقهاء الذين يستنبطون الأحكام الشرعية العملية التي لم يرد عن أئمتهم بشأنها نص من الأدلة التفصيلية، ملتزمين في ذلك أصول أئمتهم في الاستنباط، وما ورد عنهم من فروع.

كما يقوم هؤلاء بإلحاق ما لم ينص عليه أئمتهم بما نصوا عليه، وهو ما يطلق عليه (التخريج على نص الإمام) أو (تخريج الفروع على الفروع)(1).

وتسمية هذا النوع من المجتهدين بأصحاب التخريج لم يكن أمراً متفقاً

---

(1) انظر: أدب المفتي والمستفتي ص٩٤س٩٥، المجمع للنووي ٧٢/١ ـ ٧٣، البحر المحيط ٢٠٥/٦، إعلام الموقعين ١٦٣/٤، المسودة ص٥٤٧ ـ ٥٤٨، شرح الكوكب المنير ٥٥٨/٤، التقرير والتحبير ٣٤٦/٣، مسلم الثبوت ٤٠٤/٢، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص١٨٥، الرد على من أخلد إلى الأرض ص١١٥، الاجتهاد في الإسلام د. نادية العمري ص١٨١، ١٨٢، التخريج عند الفقهاء والأصوليين د. يعقوب البا حسين ص١٦٦ ـ ٣٣٥، مكتبة الرشد، الرياض الطبعة الأولى ١٤١٤هـ، تخريج الفروع على الأصول تأليف عثمان بن محمد الأخضر شوشان ٣٩٠/١، دار طيبه الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.

عليه عند الأصوليين من حيث الإطلاق، فابن القيم ـ رحمه الله ـ يسميهم بأصحاب الوجوه والطرق(١). وسماهم النووي ـ رحمه الله ـ كذلك بأصحاب الوجوه(٢)، بينما اختار الإمام السيوطي والدهلوي وغيرهم ـ رحمهم الله ـ تسميتهم بمجتهدي التخريج(٣).

والإمام ابن السبكي ـ رحمه الله ـ جعل مجتهدي التخريج هم مجتهدو المذهب(٤)، ووافقه على ذلك صاحب مراقي السعود(٥)(٦) والحجوي(٧) وغيرهم ـ رحمهم الله ـ.

ـ وصفهم:

ذكر ابن القيم ـ رحمه الله ـ أوصاف هذه المرتبة مع إطلاقه عليهم أهل الاجتهاد في المذهب بقوله: «من هو مجتهد في مذهب من انتسب إليه، مقرر له بالدليل متقن لفتاويه، عالم بها لا يتعدى أقواله وفتاويه

---

(١) انظر: إعلام الموقعين ١٦٣/٤.

(٢) انظر: المجموع للنووي ٧٣/١.

(٣) انظر: الرد على من أخلد إلى الأرض ص١١٦، عقد الجيد للدهلوي ص ٤٧، دار الفتح، الشارقة، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ، أصول الفقه د. الزحيلي ١٠٨٠/٢، أصول الفقه د. عبدالحميد مهيوب ص٤٠٨، دار الطباعة المحمدية القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٠٧.

(٤) انظر: حاشية العطار على جمع الجوامع ٤٢٥/٢.

(٥) هو عبدالله بن الحاج إبراهيم بن الإمام محنض أحمد العلوي نسبه إلى سيدنا علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ من قبيلة من الشناقطة يقال لها إدوعل كثيرة بحور العلم يقال أنه مكث أربعين سنة يطلب العلم يأخذ عمن وجد، له بعض المصنفات منها: نشر البنود وهو شرح ألفية له في الأصول، وله فتاوى في النوازل توفي عام ١٢٣٠هـ.

انظر ترجمته: الإعلام ٦٥/٤، مقدمة نثر الورود على مراقي السعود ١٦/١.

(٦) انظر: نثر الورود على مراقي السعود للشيخ محمد الأمين الشنقيطي تحقيق د. محمد ولد سيدي ولد حبيب الشنقيطي. ٦٢٨/٢، توزيع دار المنارة للنشر والتوزيع. جدة، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

(٧) انظر: الفكر السامي ٤٩٧/٤.

ولا يخالفها وإذا وجد نص إمامه لم يعدل عنه إلى غيره البتة وهذا شأن أكثر المصنفين في مذاهب أئمتهم وهو حال أكثر علماء الطوائف وكثير منهم يظن أنه لا حاجة به إلى معرفة الكتاب والسنة والعربية لكونه مجتزياً بنصوص إمامه، فهما عنده كنصوص الشارع، وقد اكتفى بها من كلفة التعب والمشقة، وقد كفاه الإمام استنباط الأحكام ومؤنة استخراجها من النصوص، وقد يرى إمامه أنه ذكر حكماً بدليله فيكتفي هو بذلك الدليل من غير بحث عن معارض.

وهذا شأن كثير من أصحاب الوجوه والطرق، والكتب المطولة والمختصرة، وهؤلاء لا يدّعون الاجتهاد ولا يقرّون بالتقليد»(١).

وهكذا نرى ابن القيم ـ رحمه الله ـ يطلق الاجتهاد في المذهب على هؤلاء ثم يعود ويقرر أنهم أصحاب الوجوه ولعل هذا مجرد اصطلاح عنده ولا مشاحة في الاصطلاح(٢).

ـ عملهم:

ذهب الإمام النووي ـ رحمه الله ـ وجمع من الأصوليين في بيان مهمة هذا النوع من أهل الاجتهاد: بأنه الذي يُخرِّج من نص معين لإمامه، وتارة لا يجد النص فيُخرِّج على أصوله الخاصة به، بأن يجد دليلاً على شرط ما يحتج به إمامه فيفتي بموجبه، فإن نص إمامه على شيء ونص في مسألة تشبهها على خلافه فخرَّج إحداهما على الأخرى؛ سمي قولاً مخرَّجاً، وشرط هذا التخريج أن لا يجد بين نصيه فرقاً، فإن وجده وجب تقريرها على ظاهرها.

وقال أيضاً: وهذا هو عمل أصحاب الوجوه وعليه كان أئمة

---

(١) انظر: إعلام الموقعين ١٦٣/٤ و١٦٤.

(٢) انظر: أصول الفقه لأبي زهرة ص٣٩٦، الاجتهاد في الإسلام د. نادية العمري ص١٨٣، أصول الفتوى والقضاء د. محمد رياض ص٢٩٧، أصول الفقه لبدران أبو العينين ص٤٨١.

أصحابنا وأكثرهم، والعامل بفتوى هذا المجتهد مقلد لإمامه لا له[1]. فالمهمة الأساسية التي يقوم بها هؤلاء المجتهدون هي التخريج على أصول مذهبهم وأقوال أئمتهم بتحقيق مناط الحكم فيما ينزل في عصرهم من مسائل، كما يحتاجون للوصول إلى عملية التخريج أن يكونوا قد استخرجوا العلل ومناط الأحكام، واستنبطوا القواعد والضوابط التي كان يلتزم بها علماؤهم وأئمتهم ليسهل عليهم بعد ذلك التخريج عليها[2].

ولأهمية التخريج عند هؤلاء المجتهدين وكونه مدار اجتهادهم، سأقوم ببيان معناه ومصادرهم التي يعتمدونها في التخريج على أقوال أئمتهم بما يفي بالغرض في هذا المقام[3].

ـ فالتخريج كما جاء معناه في المسوّدة أنه «نقل حكم مسألة إلى ما يشبهها والتسوية بينهما فيه»[4].

وهذا التعريف نقله بنصه غير واحد من العلماء ومنهم الإمام المرداوي ـ رحمه الله ـ[5] في كتابه الإنصاف[6].

---

(١) انظر: أدب المفتي والمستفتي ص٩٥، المجموع للنووي ٧٢/١ ـ ٧٣، حاشية العطار على جمع الجوامع ٤٢٥/٢، الرد على من أخلد إلى الأرض ص١١٥، الفتوى في الإسلام للقاسمي ص٦٧.

(٢) انظر: أصول الفقه لأبي زهرة ص٣٩٧، الاجتهاد في الإسلام د. نادية العمري ص١٨٦.

(٣) انظر: تفصيل البحث في موضوع التخريج بالفصل الرابع، المبحث الثالث.

(٤) المسودة ص٥٣٣.

(٥) هو علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان بن أحمد بن محمد المرداوي الحنبلي، الشيخ الإمام العلامة شيخ المذهب ولد في مردا قرب نابلس وانتقل إلى دمشق وتوفي فيها عام ٨٨٥هـ، له مصنفات عديدة منها: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، والتنقيح المشبع في تحرير أحكام المقنع وغيرها.
انظر ترجمته: شذرات الذهب ٣٤٠/٧، الإعلام ٢٩٢/٤، معجم المؤلفين ١٠٢/٧.

(٦) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد ٦/١، دار إحياء التراث العربي لبنان، الطبعة الثانية، انظر: التخريج د. البا حسين ص١٨٦.

وعرّفه فضيلة الشيخ د. يعقوب البا حسين بأنه:

«العلم الذي يتوصل به إلى التعرّف على آراء الأئمة في المسائل الفرعية، التي لم يرد عنهم فيها نص، بإلحاقها بما يشبهها في الحكم عند اتفاقهما في علة ذلك الحكم، عند المخرّج أو بإدخالها في عموميات نصوصه أو مفاهيمها، أو أخذها من أفعاله أو تقريراته، بالطرق المعتد بها عندهم وشروط ذلك ودرجات هذه الأحكام»(١).

وهذا التعريف على طوله تناول معنى التخريج وطرقه وكيفية تحقيق المجتهد لمناط الحكم أو إلحاقه الفرع بشبهه من الأقوال في المذهب.

ـ أما مصادر التخريج التي يعتمدها مجتهد التخريج للتعرف على رأي إمام المذهب فهي بالإجمال كالتالي:

١ ـ نص الإمام وما يجري مجراه: وتؤخذ هذه النصوص عنهم إما من مؤلفاتهم المنسوبة إليهم أو المروية عنهم بطريق صحيح وإما بنقل أصحابهم لآرائهم في المسائل المختلفة.

٢ ـ مفهوم نص الإمام: على اختلاف بين أصحاب المذاهب في الأخذ ببعض أنواع المفهوم.

٣ ـ أفعال الأئمة: وهذا المصدر من التخريج اختلف فيه العلماء وقد أجاز اعتباره الحنابلة في أحد الوجهين وكذلك الشافعية وهو اختيار ابن حامد والشاطبي وغيرهم ـ رحمهم الله ـ(٢).

٤ ـ تقريرات الأئمة: والمقصود بذلك عدم إنكار صاحب المذهب ما يُفعل بحضرته، أو ما يصدر عن غيره من فتوى في وقائع معينة. فهل تدخل تلك التقريرات ضمن مذهب الإمام فيصح التخريج عليها أم لا؟

---

(١) التخريج د. البا حسين ص١٨٧.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ١٥٢/١٩ ـ ١٥٤، المسودة ص٥٣٢، الموافقات ٢٥٣/٥ ـ ٢٥٨، شرح الكوكب المنير ٤٩٦/٤.

وقد رجح الإمام الشاطبي وابن حمدان ـ رحمهما الله ـ اعتبار ذلك ضمن المذهب[1].

أما الطريق الذي ينبغي أن يسلكه المخرّج أثناء تخريجه المسائل على أقوال الأئمة فهو ما أجمله الشيخ أبو العباس الهلالي ـ رحمه الله ـ[2] حيث قال:

«وأن يبذل ـ أي المجتهد ـ جهده في تحري الصواب فإذا أراد تخريج المسألة المسؤول عنها على المنصوصة التي يعتقدها مماثلة لها، فليبحث أولاً، ويجتهد في مطالعة النصوص لئلا يكون في النص ما ينافي مقتضى التخريج، فيذهب تعبه في التخريج باطلاً، إذ لا يعمل بالقول المخرّج مع وجود النص، ويبحث بعد ذلك في قواعد الإجماع، وقواعد مذهبه، هل فيها ما يقتضي فرقاً بين الفرع والأصل، فمتى وجد فرقاً أو شك في وجوده حرم القياس، ثم ينظر في قواعد القياس وأركانه وما يتعلق بكل منها، وفي القوادح المخلّة بالدليل، ولهذا لا يجوز للمفتي تخريج غير المنصوص على المنصوص إلا إذا كان شديد الاستحضار لقواعد مذهبه وقواعد الإجماع وكان واسع الاطلاع على نصوص مذهبه، وكانت له معرفة بعلم الأصول، وعلم العربية وفهم حسن، وإلا امتنع التخريج»[3].

ويظهر لنا مما سبق أن المخرِّج يجب أن يراعي قبل أن يبدأ بعملية التخريج على أقوال إمامه؛ عدم معارضة أصول الشرع أو الإجماع فإنها ولا شك أولى بالإلحاق من قول الإمام، مع أخذه بالاعتبار مساواة الفرع

---

(١) انظر: الموافقات ٥/٢٦٥ ـ ٢٦٦، التخريج د. البا حسين ص١٨١ ـ ٢٤٥ فإن فيه مزيد بيان وتفصيل، ولعل هذه المسألة تأتي بتفصيل أكثر في المبحث الثالث من الفصل الرابع ـ إن شاء الله تعالى ـ.

(٢) لم أجد له ترجمة.

(٣) نور البصر للهلالي المسألة ٢٣ ص٢ نقلاً من أصول الفتوى والقضاء د. محمد رياض ص٥٨١.

بنظيره من المسائل المخرَّجة وانطباق قواعد القياس على ما يريد تخريجه.

ـ شروط مجتهدي التخريج:

يشترط في مجتهدي التخريج ما يشترط في المجتهد المستقل ولكن بدرجة أقل، ومع ذلك فإن هناك طائفة من الشروط المختصة بهم نذكر منها ما يأتي:

أولاً: أن يكون عالماً بالفقه، أي بالفروع الثابتة في المذهب؛ لأنها من مصادره الأساسية في الاجتهاد، بخلاف المجتهد المطلق الذي لا يشترط له ذلك.

ثانياً: أن يكون تام الارتياض في التخريج والاستنباط بأن يكون قادراً على إلحاق ما ليس منصوصاً عليه لإمامه بأصوله.

ثالثاً: أن يكون ملتزماً بأصول إمامه وقواعده، ولا يتجاوزها عند التخريج والاستنباط.

رابعاً: أن يكون بالإضافة إلى ذلك متمكناً من الفرق والجمع والنظر والمناظرة فيما تقدم[1].

ونظراً إلى أن الصفات العامة للمجتهد موجودة في مجتهد المذهب أو المخرِّج، بدرجة أقل من المجتهد المطلق وأن من شروطه التزامه بقواعد وفقه إمامه، فإننا نجد ابن الصلاح ـ رحمه الله ـ قال عنه: إنه لا يعرى عن ثوب التقليد لطائفة من الأسباب منها:

---

(١) انظر: أدب المفتي والمستفتي ص٩٥، المجموع للنووي ٧٢/١و٧٣، المسودة ص٥٤٧ ـ ٥٤٨، شرح الكوكب المنير ٤٦٨/٤، الرد على من أخلد إلى الأرض ص١١٤ ـ ١١٥، التخريج د. البا حسين ص٣٣٥، تخريج الفروع على الأصول ٣٥٣/١ ـ ٣٩٣ لعثمان بن محمد الأخضر شوشان، الاجتهاد في الإسلام د. نادية العمري ص١٨٨ ـ ١٨٩.

أ ـ إخلاله ببعض العلوم والأدوات المعتبرة في المجتهد المستقل مثل أن يخلّ بعلم الحديث أو بعلم العربية، ولعله يقصد عدم التبحر في ذلك، وإلا فإنه لا يكون أهلاً للتخريج إن لم يعرف اللغة أو الحديث.

ب ـ أنه يتلقى حكم الإمام المدلَل عليه، ويكتفي بدليل الإمام، دون أن يبحث عن ذلك وهل لهذا الدليل من معارض أو لا ؟.

ج ـ أنه لا يستوفي شروط النظر بصفة تامّة، كما هو الشأن في المجتهد المستقل[1].

وهذه الأسباب هي التي جعلت بعض العلماء يتردد في إدراج أهل التخريج ضمن المجتهدين.

وقد ذكر ابن الصلاح ـ رحمه الله ـ ما يدل على ترددهم بقوله: «الذي رأيته من كلام الأئمة يشعر بأن من كانت هذه حالته ففرض الكفاية لا يتأدى به.

ووجهه: أن ما فيه من التقليد نقص وخلل في المقصود. وأقول ـ أي ابن الصلاح ـ: أنه يظهر أنه يتأدى به فرض الكفاية في الفتوى، وإن لم يتأد به فرض الكفاية في إحياء العلوم التي فيها استمداد الفتوى.

ولأنه قد قام في فتواه مقام إمام مطلق فهو يؤدي عنه ما كان يتأدى به الفرض حيث كان حياً قائماً بالفرض فيها»[2].

وهذا الذي ذهب إليه ابن الصلاح من الجواز هو قول الجماهير كما حكاه عنهم ابن الحاجب، وهو اختيار الآمدي والبيضاوي والأسنوي

(١) انظر: أدب المفتي والمستفتي ص٩٥ ـ ٩٦، صفة الفتوى والمفتي والمستفتي ص١٩، المجموع للنووي ٧٣/١، المسودة ص٥٤، إرشاد الفحول ٨٧٧/٣.
(٢) أدب المفتي والمستفتي ص٩٥.

والفتوحي وغيرهم ـ رحمهم الله ـ وقد اشترطوا أن يكون مطلعاً على المآخذ أهلاً للنظر[1].

وللإمام ابن القيم ـ رحمه الله ـ في هذه المسألة تفصيل يؤول معناه إلى قول الجمهور يقول في ذلك: «والتحقيق أن هذا فيه تفصيل؛ فإن قال له السائل: «أريد حكم الله تعالى في هذه المسألة، وأريد الحق فيما يخلصني» ونحو ذلك لم يسعه إلا أن يجتهد له في الحق، ولا يسعه أن يفتيَه بمجرد تقليد غيره من غير معرفة أنه حق أو باطل، وإن قال له: «أريد أن أعرف في هذه النازلة قول الإمام ومذهبه» ساغ له الإخبار به، ويكون ناقلاً له، ويبقى الدَرَك على السائل»[2].

وبذلك يتأكد لنا رجحان اعتبار مجتهدي التخريج من عداد مجتهدي المذهب لما لهم من اطلاع على المآخذ وأهليتهم للنظر وما لهم من مَلَكة الاقتدار على استنباط الفروع من الأصول التي مهدها الإمام، فهم بمنزلة المجتهد في الشرع حيث يستنبطون الأحكام من أصولها[3].

ـ نماذج من مجتهدي هذه المرتبة:

يذكر من مجتهدي التخريج عند الحنفية: الخصّاف[4] وأبو جعفر

---

(١) انظر: بيان المختصر ٣٦٥/٣، المجموع للنووي ٧٣/١، الإحكام للآمدي ٢٤١/٤، الفروق للقرافي ١٠٧/٢ وما بعدها، شرح الكوكب المنير ٥٥٨/٤، فواتح الرحموت ٤٠٤/٢، التقرير والتحبير ٣٤٦/٣ ـ ٣٤٧، نهاية السول ٥٨٠/٤ ـ ٥٨٣، إرشاد الفحول ٨٧٧/٣، الفتوى في الإسلام للقاسمي ص٦٧، التخريج د. البا حسين ص٣٣٦، تخريج الفروع على الأصول لعثمان بن محمد الأخضر شوشان ٤١٤/١، الاجتهاد في الإسلام د. نادية العمري ص١٨٨.

(٢) إعلام الموقعين ١٦٥/٤، .

(٣) انظر: حاشية التفتازاني على شرح العضد لمختصر ابن الحاجب ٣٠٩/٢ ـ ٣٠٨، مراجعة وتصحيح د. شعبان محمد إسماعيل، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية ١٤٠٣هـ.

(٤) هو أبو بكر أحمد بن عمرو وقيل مُهر الشيباني المعروف بالخصاف وهو من علماء الأحناف البارزين في القرن الثالث الهجري كان فارضاً حاسباً فقيهاً وكان مقدّماً عند الخليفة المهتدي وصنف له كتاباً في الخراج، وله أيضاً أدب القاضي توفي رحمه الله في بغداد عام ٢٦١هـ، انظر ترجمته: الطبقات السنية ٤١٨/١، معجم المؤلفين ٣٥/٢.

الطحاوي[(١)]، وأبو الحسن الكرخي[(٢)]، وشمس الأئمة الحلواني[(٣)]، والسرخسي[(٤)].

وفخر الإسلام البزدوي[(٥)] وغيرهم.

ومن المالكية: الأبهري[(٦)]، ....

---

(١) هو أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي الحجري الطحاوي المصري، تلقى العلم عن المزني وطائفة من الشافعية ثم ترك مذهبه وتحول إلى مذهب أبي حنيفة وكان محدثاً ثبتاً وفقيهاً مقدماً توفي عام ٣٢١هـ، وله من المصنفات أشهرها: العقيدة الطحاوية ومعاني الآثار ومشكل الآثار وغيرها. انظر ترجمته: الطبقات السنية ٤٩/٢، شذرات الذهب ٢٨٨/٢، وفيات الأعيان ٧١/١.

(٢) هو أبو الحسن عبيد الله بن الحسين بن دلآل الكرخي، انتهت إليه رياسة العلم في أصحاب أبي حنيفة درس في بغداد وتفقه عليه كثيرون وكان له اختيارات في الأصول كان كثير الصوم والصلاة صبوراً على الفقر. توفي ببغداد سنة ٣٤٠هـ. انظر ترجمته: شذرات الذهب ٣٥٨/٢ الطبقات السنية ٤٢٠/٤، معجم المؤلفين ٢٣٩/٦.

(٣) هو عبدالعزيز بن أحمد بن نصر بن صالح المعروف بالحلواني نسبة إلى عمل الحلوى وبيعها، كان إمام الحنفية في وقته ببخارى تفقه على جماعة من علماء عصره وتتلمذ عليه كثير منهم السرخسي. توفي ٤٤٨هـ. من مصنفاته: المبسوط في الفقه الحنفي. انظر ترجمته: الطبقات السنية ٣٤٥/٤، كشف الظنون ٤٦/١.

(٤) هو محمد بن أحمد بن سهل أبو بكر شمس الأئمة، متكلم فقيه، أصولي، مناظر، من كبار الأحناف مجتهد من أهل سرخس في خرسان، أشهر كتبه المبسوط وله شرح الجامع الكبير لمحمد بن الحسن. انظر ترجمته: معجم المؤلفين ٢٣٩/٨، الأعلام ٣١٥/٥.

(٥) هو أبو الحسن بن علي بن محمد بن عبدالكريم البزدوي المعروف بفخر الإسلام من كبار فقهاء الحنفية وأصوليهم ومحدثيهم ومفسريهم بما وراء النهر، له من المصنفات المبسوط وشرح الجامع الكبير في الفقه وكنز الوصول إلى معرفة الأصول في أصول الفقة توفي رحمه الله سنة ٤٨٢هـ. انظر ترجمته: الأعلام ٣٢٨/٤، معجم المؤلفين ١٩٢/٧.

(٦) هو محمد بن عبدالله بن صالح، أبو بكر الأبهري، سكن بغداد وحدّث بها عن جماعة، وكان إمام أصحابه في وقته ومن أئمة القرآن المتصدرين لذلك وله كتب في فقه مالك وفي إجماع أهل المدينة وكتاب في الأصول توفي رحمه الله سنة ٣٩٥هـ..

انظر ترجمته: الديباج المذهب ص ٣٥١، شذرات الذهب ٨٥/٣، الأعلام ٢٢٥/٦.

وابن أبي زيد القيرواني(1)، وابن أبي زمنين(2).

ومن الشافعية: المروزي(3)، وأبو حامد الأسفراييني(4)، وأبو إسحاق الشيرازي(5).

ومن الحنابلة: ابن القاضي أبو يعلى الشهيد أبو الحسين(6)، وأبو يعلى

---

(1) هو أبو محمد عبدالله بن عبدالرحمن نفزي النسب سكن القيروان وكان إمام المالكية في وقته وقدوتهم وجامع مذهب مالك وشارح أقواله وكان واسع العلم كثير الحفظ للرواية. وله تآليف كثيرة منها النوادر والزيادات على المدونة والذب عن مذهب مالك ورسالته المشهورة وغيرها. انظر ترجمته: الديباج المذهب ص ٢٢٢، سير أعلام النبلاء ٣/١١، شذرات الذهب ١٣١/٣.

(2) هو عبدالله بن محمد بن عبدالرحمن بن أبي زمنين المري كان فقيهاً جليلاً وولي القضاء ببعض جهات غرناطة تفقه في كثير من العلوم توفي سنة ٥٤٤هـ. انظر ترجمته: الديباج المذهب ص ٢٣١.

(3) هو عبدالله بن محمد بن عيسى الفقيه، أبو محمد المروزي المعروف بعبدان، وهو الذي أظهر مذهب الشافعي بمرو بعد أحمد بن يسار، قرأ على المزني والربيع وأقام بمصر سنين، وكان إمام أصحاب الحديث بمرو، توفي عام ٢٨٨هـ.
انظر ترجمته: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٧٩/١، شذرات الذهب ٢١٥/٢.

(4) هو أحمد بن محمد بن أحمد الشيخ الإمام أبو حامد بن أبي طاهر الإسفراييني شيخ الشافعية بالعراق أفتى وهو ابن سبع عشرة سنة تفقه على جمع من أهل العلم وطلب الحديث على جماعة من المحدثين، كان يقال له الشافعي الثاني، شرح المختصر في تعليقة التي هي في خمسين مجلداً توفي عام ٤٠٦هـ. انظر ترجمته: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ١٧٢/١، شذرات الذهب ١٧٨/٣، وفيات الأعيان ٧٢/١.

(5) هو إبراهيم بن علي بن يوسف بن عبدالله، الشيخ أبو إسحاق الشيرازي، شيخ الإسلام علماً وعملاً وورعاً وزهداً وتصنيفاً واشتغالاً ومن تصانيفه التنبيه والمهذب واللمع والتبصرة في الأصول وغيرها توفي رحمه الله ٤٧٦هـ.
انظر ترجمته: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٢٣٨/١، وفيات الأعيان ٢٩/١، معجم المؤلفين ٦٩/١.

(6) هو محمد بن محمد بن الحسين بن محمد بن الفراء، القاضي الشهير، أبو الحسين ابن شيخ المذهب القاضي أبي يعلى، كان عارفاً للمذهب متشدداً في السنة له تصانيف كثيرة في الفروع والأصول منها: المجموع في الفروع ورؤوس المسائل والمفردات في الفقه وكذلك في الأصول توفي رحمه الله ٥٢٦هـ. انظر ترجمته: ذيل طبقات الحنابلة ١٧٧/١.

الصغير[1]، ـ رحم الله الجميع ـ[2].

المرتبة الثانية: مجتهدو الترجيح:

ويقصد بهم: الفقهاء الذين يقومون بترجيح قولاً لإمام المذهب على قول آخر، أو ترجيح بين الأقوال والروايات والتخريجات المختلفة في المذهب، كل ذلك وفق الأصول الممهدة لهم سلفاً، كما أنهم لا يستنبطون أحكام الفروع التي لم يرد عن أئمتهم بشأنها حكم.

فمجتهد الترجيح لابد أن يكون فقيه النفس حافظاً مذهب إمامه عارفاً بأدلته قائماً بتقريرها يصوّر ويحرر ويقرر ويمهّد ويزيف ويرجح لكنه قصر عن مرتبة مجتهدي التخريج لقصوره عنهم في حفظ المذهب والارتياض في الاستنباط ومعرفة الأصول ونحوها[3].

وهذه المرتبة من المجتهدين سماهم الإمام السيوطي بمجتهدي الترجيح[4]، أما الإمام ابن السبكي و صاحب مراقي السعود والحجوي وغيرهم ـ رحمهم الله ـ فقد أسموهم «بمجتهدي الفتيا»[5] ولا مشاحة

---

(١) هو محمد بن محمد الملقب بعماد الدين، ونعته بالصغير عن عمه محمد بن الحسين المعروف بالقاضي أبي يعلى له مصنفات عديدة منها، التعليقة في مسائل الخلاف والمفردات في شرح المذهب، توفي عام ٥٦٠هـ. انظر ترجمته: ذيل طبقات الحنابلة ٢٤٤/١، الأعلام ٢٤/٧.

(٢) انظر: إعلام الموقعين ١٦٣/٤، تخريج الفروع على الأصول لعثمان بن محمد الأخضر شوشان ٣٩٠/١، الوجيز في أصول التشريع د. هيتو ص٥٣٢، الاجتهاد في الإسلام د. نادية العمري ص١٨٧.

(٣) انظر: أدب المفتي والمستفتي ص ٩٨، المجموع للنووي ٧٣/١، المسودة ص٥٤٩، شرح الكوكب المنير ٣٦٩/٤، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص١٨٥، الرد على من أخلد إلى الأرض ص١١٥، وسائل ابن عابدين ١٢/١، أصول الفقه لأبي زهرة ص٣٩٦، أصول الفقه د. الزحيلي ١٠٨١/٢ ـ ١٠٨٠، تخريج الفروع على الأصول ٣٩٣/١، الاجتهاد في الإسلام د. نادية العمري ص ١٨٩.

(٤) انظر: الرد على من أخلد إلى الأرض ص١١٦

(٥) انظر: حاشية العطار على جمع الجوامع ٤٢٥/٢، نشر الورود ٦٢٨/٢، الفكر السامي ٤٩٧/٤.

في الاصطلاح إذا كان مؤدى المعنى واحداً.

ـ الفرق بين مجتهدي الترجيح ومجتهدي التخريج:

ومما سبق بيانه في المقصود من مجتهد الترجيح يظهر الفرق بينه وبين مجتهد التخريج وفيما يلي بعض هذه الفروق:

١ ـ أن مجتهد الترجيح لا يبلغ رتبه المخرِّج في حفظه للمذهب ومعرفته بأقوال الأئمة مع قصر باعه بأدوات الاستنباط والتخريج بخلاف أهل التخريج.

٢ ـ أنه قَصُر عن مجتهد التخريج في تمهيد المذهب والتأليف فيه ومعالجة الجديد من الوقائع والنوازل ليكون المذهب أكثر اتساعاً للأحكام القديمة والجديدة، بينما نجد مجتهد الترجيح يتركز اهتمامه على ترجيح الروايات أو الأوجه المتعارضة في المذهب ليستعينوا بالراجح منها في الفتوى ولذلك لم يقلوا شأناً في الفتوى عن مجتهدي التخريج[١]. والحقيقة أن الفرق بين هذه المرتبة من المجتهدين وسابقتها لا يعتبر فرقاً كبيراً بل قد عدَّهما بعض الأصوليين طبقة واحدة وذلك أن الترجيح بين الآراء بمقتضى الأصول لا يقل وزناً عن استنباط أحكام الفروع التي لم يُؤثر فيها أحكام عن الأئمة[٢].

ـ عملهم:

يتضح لنا مما سبق أن المهمة الحقيقية لهذه المرتبة من المجتهدين تظهر في ترجيحهم لقول الإمام على قول غيره، أو ترجيحهم بين الأقوال والروايات والتخريجات المختلفة في المذهب، ولذلك اعتبرت مهمة الترجيح هي الصفة الظاهرة لأهل هذه المرتبة.

---

(١) انظر: أدب المفتي والمستفتي ص ٩٨، المجموع للنووي ٧٣/١، المسودة ص٥٤٩، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص١٨٥، رسائل ابن عابدين ١٢/١.

(٢) انظر: إعلام الموقعين ١٦٣/٤، الاجتهاد في الإسلام د. نادية العمري ص١٩٠.

ولذلك كان من الحاجة بيان معنى الترجيح وأهم الطرق التي يقوم بها المجتهد للترجيح بين الأقوال والأوجه المتعارضة في المذهب:

ـ المقصود بالترجيح عند الأصوليين كما يُعرّفه الإمام الآمدي ـ رحمه الله ـ بأنه: «اقتران أحد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يوجب العمل به وإهمال الآخر»(١) وعرّفه الرازي ـ رحمه الله ـ بأنه: «تقوية أحد الطريقين على الآخر ليعلم الأقوى، فيعمل به ويطرح الآخر»(٢).

أما الإمام الأسنوي ـ رحمه الله ـ فقد قال: «تقوية أحد الأمارتين على الأخرى ليعمل بها»(٣).

يتضح لنا من التعريفات السابقة للترجيح أنها متفقة حول إظهار قوة أحد الطريقين عند التعارض.

ولا شك أن الأصوليين حينما عقدوا أبواباً للترجيح بين المتعارضات قصدوا بها الأدلة العامة لأن معرفتها والبحث عن طرقها هي الأهم لعموم المجتهدين، بينما مقصودنا هنا هو الترجيح بين أقوال إمام المذهب و أصحابه.

والملاحظ كما يذكر ذلك د. محمد رياض: «أن طرق الترجيح بين أقوال وروايات المذهب، والأقوال المعتمدة فيه، قد اتبعت فيها مناهج الأصوليين في الترجيح بين الأدلة العامة»(٤).

ولذلك يكثر استخدام بعض الأصوليين طرق الترجيح بين الأدلة

---

(١) الإحكام للآمدي ٢٤٥/٤.
(٢) المحصول ٤٤٤/٢. ٤٤٣.
(٣) نهاية السول ٤٤٤/٤، انظر المزيد من التعريفات: كشف الأسرار للبخاري ١٣٤/٤، تقريب الوصول إلى علم الأصول لابن جزي ص٤٦٨، البحر المحيط ١٣٠/٦، إرشاد الفحول ٨٨٧/٣.
(٤) أصول الفتوى والقضاء ص ٥٢٣.

المتعارضة عند تناولهم موضوع الترجيح بين الأقوال والأوجه المتعارضة في المذهب[1].

وأقوال الأئمة وروايات المذهب إذا تعارضت فليس للمجتهد الخيار في أن يأخذ ما يشاء ويترك ما يشاء، لأن ذلك من قبيل العمل بالهوى ولكن عليه أن يرجِّح بين هذه الأقوال و الأوجه والروايات ليظهر له القوي المعتبر فيأخذ به.

و الترجيح يكون حينئذٍ بأمور:

١ ـ أن يكون على أحد القولين دليل، و الآخر مقول بمجرد الرأي، أو الاستحسان أو نحو ذلك، فيرجِّح القول المدلَّل عليه على غيره.

٢ ـ أن يكون القولان مدللين و أحدهما أقوى دليلاً فيرجِّحه.

٣ ـ فإن لم يكن شيء من ذلك فإنه يرجِّح بمبلغ علمه في نفس المجتهدين، أيهما أعلم وأتقى وأورع، وأعمل بالكتاب والسنة، وأصدق فهماً، ونحو ذلك.

٤ ـ فإن كان القولان لمجتهد واحد، وعلم المتأخر من قوليه، رجح المتأخر، وخاصة إن صرح برجوعه عن القول الأول. وكذا لو لم يصرح بذلك.

٥ ـ فإن كان الإمام قالهما معاً، ورجّح أحدهما ترجح.

٦ ـ وإن قالهما معاً، ولم يرجّح، رجّح الأشبه بقواعد ذلك الإمام وأصوله وكذا إن علم للإمام قولين ولم يعلم آخرهما.

٧ ـ فإن كان أحد الرأيين في المذهب منصوصاً والآخر مخرَّجاً، قدم عليه المنصوص.

---

(١) انظر: حاشية العطار على جمع الجوامع ٢/٤٠٢ ـ ٤٠٣، شرح الكوكب المنير ٤/٦٢٢، شرح تنقيح الفصول ص٤١٩ ـ ٤١٨، التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية لعبداللطيف البرزنجي ٢/١٢٦. ١٢٥، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.

٨ ـ فإن استوى الرأيان توقف.

ولا يجوز أن يكتفي المفتي في حالة الضرورة المشار إليها بموافقة أحد المذهبين أو القولين، أو الوجهين في المسألة، من غير نظر في الترجيح، فإن ذلك جهل وعمى وعمل بالهوى[١].

فهذه بعض الضوابط المهمة التي ينبغي أن يراعيها مجتهد الترجيح عند النظر في أقوال وأوجه وآراء المذهب.

ـ ما يشترط في مجتهدي هذه المرتبة:

يشترط في مجتهد الترجيح أن يكون فقيه النفس[٢]، حافظاً لمذهب إمامه، عارفاً بأدلته، قائماً بتقريرها، قادراً على التصوير والتحرير، والتقرير والتمهيد والترجيح والتبسيط في الفتاوى، وأن يقيس غير المنقول على المنقول، ولا يقتصر على القياس الجلي وأن يكون عارفاً بتقييد مطلقات المذهب جميعها، وتخصيص عموماته، و يعلم مدارك إمامه ومستنداته[٣].

ـ نماذج من مجتهدي الترجيح:

وممن ذكر أنه من هذه الطبقة، عند الأحناف: القدوري[٤]،

---

(١) الفتيا ومناهج الإفتاء د. محمد الأشقر ٥٨ ـ ٦٠، انظر: مجموع الفتاوى ٢٢٧/٢٠ ـ ٢٣٠، خاتمة الإنصاف، ٢٤١/١٢، المدخل المفصل لبكر أبو زيد ٢٩٠/١، رسائل ابن عابدين ٢٣/١ ـ ٣٠، الاختلاف الفقهي في المذهب المالكي للخليفي ص٢٠٥ ـ ٢٠٩، دار النشر (بدون) الطبعة الأولى ١٤١٤ هـ.

(٢) انظر ص (٣٦٩ ـ ٣٧٠) من الرسالة لمعرفة المراد بفقيه النفس.

(٣) انظر: المجموع للنووي ٧٣/١، المسودة ص ٥٤٩، شرح الكوكب المنير ٤٦٩/٤، الرد على من أخلد إلى الأرض ص١١٥، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص١٨٥.

(٤) هو أبو الحسن أحمد بن محمد بن جعفر بن حمدان المعروف بالقدوري، كان شيخ الحنفية في العراق ورئيسهم في زمانه، سمع الحديث وروى عن طائفة من العلماء منهم الخطيب البغدادي. له مصنفات عدة أشهرها: مختصر الكرخي توفي عام ٤٢٨هـ. انظر ترجمته: وفيات الأعيان ٧٨/١، الطبقات السنية ١٩/١، معجم المؤلفين ٦٦/٢.

والكاساني[1]، والمرغيناني[2].

ومن المالكية: المازري[3] وابن رشد[4] والقرافي والشاطبي.

ومن الشافعية: أبو حامد الغزالي والنووي.

ومن الحنابلة: ابن قدامة[5]، والمرداوي، رحم الله الجميع[6].

---

(١) هو أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الملقب علاء الدين وملك العلماء، تفقه على علاء الدين السمرقندي وقرأ عليه معظم تصانيفه وزوجه ابنته تولى التدريس في حلب حتى مات سنة ٥٨٧هـ. من تصانيفه: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع في الفقه، والسلطان المبين في أصول الدين. انظر ترجمته: معجم المؤلفين ٧٥/٣، كشف الظنون ٣٧١/١.

(٢) هو علي بن أبي بكر بن عبدالجليل الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين، من أكابر فقهاء الحنفية كان حافظاً مفسراً أديباً من المجتهدين، من تصانيفه: بداية المبتدي، وشرحه الهداية، ومنتقى الفروع والفرائض ومناسك الحج توفي رحمه الله عام ٥٩٣هـ. انظر ترجمته: الأعلام ٢٦٦/٤، معجم المؤلفين ٤٥/٧.

(٣) هو أبو عبدالله محمد بن علي بن عمر المازري المالكي المحدث، مصنف المعلم في شرح مسلم من كبار أئمة زمانه وكان ذا فنون من أئمة المالكية له العديد من المصنفات منها: إيضاح المحصول في برهان الأصول وله في الأدب كتب عديدة، توفي رحمه الله عام ٥٣٠هـ. انظر ترجمته: سير أعلام النبلاء ١٠٤/٢٠، وفيات الأعيان ٢٨٥/٤، شذرات الذهب ١١٤/٤.

(٤) هو أبو الوليد محمد بن أبي الوليد بن رشد المالكي الشهير بالحفيد الغرناطي يلقب بقاضي الجماعة، كان عالماً جليلاً، أصولياً فقيهاً، حافظاً متقناً، فيلسوفاً حكيماً. له تصانيف عدة منها: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، منهاج الأدلة في الأصول وغيره، توفي عام ٥٩٥هـ.. انظر ترجمته: سير أعلام النبلاء ٣٠٧/٢١، الديباج المذهب ص ٣٧٨، شذرات الذهب ٣٢٠/٤.

(٥) هو عبدالله بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي، أبو محمد موفق الدين، فقيه من أكابر الحنابلة، له تصانيف منها: المغني، وروضة الناظر في الأصول، والمقنع في الفقه وله رسائل في الاعتقاد توفي رحمه الله عام ٦٢٠هـ.
انظر ترجمته: شذرات الذهب ٨٨/٥، الأعلام ٦٧/٤.

(٦) انظر: الوجيز في أصول التشريع د. هيتو ص٥٣٧، تخريج الفروع على الأصول لعثمان بن محمد الأخضر شوشان ٣٩٤/١.

المرتبة الثالثة: مجتهدو الفتيا.

ـ المقصود بمجتهدي هذه المرتبة:

أنهم الفقهاء الذين يقومون بحفظ المذهب ونقله وفهمه في الواضحات والمشكلات والإفتاء به، ولكن لديهم ضعف في تقرير أدلته وتحرير أقيسته، كما أنهم لا يستطيعون الترجيح بين الأقوال والروايات والأوجه والطرق الواردة فيه(١).

وقد أطلق عليهم هذا المسمى الإمام السيوطي ـ رحمه الله ـ وتابعه د. الزحيلي(٢)، بينما نجد أن بعض الأصوليين قد أطلق مسمى (مجتهد الفتيا) وأراد به أهل التخريج كما فعل ابن السبكي وصاحب مراقي السعود والحجوي وغيرهم ـ رحمهم الله ـ(٣).

ـ الفرق بين مجتهدي الفتيا ومجتهدي الترجيح والتخريج ما يلي:

أولاً: أن هذه المراتب من مجتهدي المذهب متفقة على الالتزام بالفروع الواردة في المذهب فحسب؛ ولكن قد يكون لبعضهم اجتهاد في طرق التخريج على أقوال الأئمة ولبعضهم الترجيح فيما بينهما من تعارض ولبعضهم النقل والإفتاء مما هو مقرر رجحانه في المذهب دون تكلف عناء الاستنباط أو الموازنة بين الأقوال وهم مجتهدو الفتيا.

ثانياً: يظهر مما سبق أن أهل مرتبة مجتهدي الفتيا لا يغلب عليهم الاجتهاد والنظر بل يغلب عليهم التقليد بخلاف مجتهدي التخريج والترجيح،

---

(١) انظر: أدب المفتي والمستفتي ص٩٩، المجموع للنووي ٧٣/١، المسودة ص٥٤٩، إعلام الموقعين ١٦٣/٤، شرح الكوكب المنير ١٦٣/٤، الرد على من أخلد إلى الأرض ص١١٥، رسائل ابن عابدين ١٢/١، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص١٨٥، أصول الفقه د. الزحيلي ١٠٨١/٢، الاجتهاد في الإسلام د. نادية العمري ص١٩١.

(٢) انظر: الرد على من أخلد إلى الأرض ص١٠٨١/٢.

(٣) انظر: حاشية العطار على جمع الجوامع ٤٢٥/٢، نثر الورود ٦٢٨/٢، الفكر السامي ٤٩٠/٤.

وهذا ما جعل ابن القيم ـ رحمه الله ـ يسميهم بطبقة المقلدين ولا يعدهم من أهل الاجتهاد(١). ولعل ما حدا بابن القيم ـ رحمه الله ـ إلى الحطّ من قدرهم في الاجتهاد شدة تعصبهم لآراء الأئمة ولو على حساب الدليل، ولاشك في خطأ هذا الفعل ممن صدر عنه؛ وللإمام ابن القيم ـ رحمه الله ـ العذر في النكير عليهم، ولكن ما اشترطه العلماء فيهم من شروط تؤكد دخولهم ضمن دائرة الاجتهاد وإن كان ذلك ضمن نطاق ضيق.

ـ عملهم:

يمكن أن نحدد نطاق عمل مجتهد الفتيا من خلال أمرين:

أحدهما: أنه ينقل ويفتي بما يحكيه من مسطورات مذهبه من نصوص إمامه وتفريع المجتهدين في مذهبه، ومالا يجده منقولاً إن وجد في المنقول معناه بحيث يدرك بغير كبير فكر أنه لا فرق بينهما؛ جاز إلحاقه حينئذٍ به والفتوى بناء عليه، وكذا ما يعلم اندراجه تحت ضابط ممهد في المذهب، وما ليس كذلك يجب إمساكه عن الفتوى فيه.

ولكن مثل هذا يقع في النادر إذ يبعد كما قال إمام الحرمين ـ رحمه الله ـ: «أن تقع مسألة لم ينص عليها في المذهب ولا هي في معنى المنصوص ولا مندرجة تحت ضابط»(٢).

ثانياً: أنه قد يقوم بترتيب درجات الترجيح على حسب ما قام به المرجحون، وقد يؤدي علمه بترجيح المرجحين إلى الحكم بينهم، فقد يرجِّح بعضهم رأياً لا يرجحه الآخر فيختار هو من أقوال المرجحين أقواها ترجيحاً وأكثرها اعتماداً على أصول المذهب أو ما يكون أكثرها عدداً أو ما يكون صاحبه أكثر اعتباراً في المذهب من غيره وهكذا. فهؤلاء لهم حق الإفتاء كغيرهم من المجتهدين ولكن اجتهادهم معتبر في دائرة ضيقة(٣).

---

(١) انظر: إعلام الموقعين ٤/١٦٤.

(٢) غياث الأمم ص ١٨٩ بتصرف يسير.

(٣) انظر: المجموع للنووي ١/٧٤، المسودة ص ٥٤٩، الرد على من أخلد إلى الأرض=

- شروط مجتهدي هذه المرتبة:

أولاً: أن يكون حافظاً لمذهب إمامه صحيح الفهم في واضحاته ومشكلاته.

ثانياً: أن يكون فقيه النفس، ذا حظ وافر من الفقه؛ لأن تصوّر المسألة على وجهها ونقل أحكامها لا يقوم به إلا فقيه النفس، ولكنه أضعف في تقرير الأدلة واستعمال الأقيسة من سابقيه.

ثالثاً: أن يكون عالما بمراتب الترجيح و الظاهر من الأقوال و الأوجه حتى لا يفتي بما هو مرجوح أو ضعيف[1].

- وتبقى مسألة مهمة و هي: هل يكفي تحقق هذه الشروط حتى يبلغ بها المفتي في المذهب درجة الاجتهاد ؟ و خصوصاً أن هناك من العلماء من قد عدّهم ضمن المقلدين. و الجواب على هذه المسألة من جانبين:

الأول: أن اعتبار أصحاب هذه المرتبة نقلة و مفتين يستلزم منهم اجتهاداً يناسب طبيعة هذه المرتبة، وليس المراد باجتهادهم هنا هو ما عليه أئمة المذاهب أو أهل الاجتهاد المطلق بل هو مقيد في النقل و إفتاء الناس بناء على معرفتهم بالراجح من المرجوح و القوي من الضعيف و الظاهر من الخفي و ما عليه العمل، إلى غير ذلك من وسائل التحقيق في اعتبار الصحيح من آراء المذهب؛ ومن ثَمَّ الإفتاء بها، وهذا النوع من الاجتهاد معتبر عند العلماء لما فيه من تنقيح ونظر، وقد يكون اجتهادهم من قبيل تحقيق المناط العام أو الخاص كما بيّن ذلك الإمام الشاطبي - رحمه الله - وقال عنه «إنه لا خلاف بين الأمة في قبوله - أي تحقيق المناط -، ومعناه: أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي ولكن يبقى النظر في تعيين محله»[2]

= ص١١٥، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص١٨٦، أصول الفقه لأبي زهرة ص٣٩٨، أصول الفقه د. الزحيلي ١٠٨١/٢، الاجتهاد في الإسلام د. نادية العمري ص١٩٢.

(١) انظر: المجموع للنووي ٧٤/١، المدخل إلى مذهب الأمام أحمد ص١٨٦، عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد ص٥٥، الاجتهاد في الإسلام د. نادية العمري ص١٩٢.

(٢) انظر: الموافقات ١٢/٥، وما بعد ذلك.

ومجتهد الفتيا يحتاج لمثل ذلك النظر عند نقل قول الإمام ومذهبه على حسب ما يراه مناسباً من الوقائع أو المسائل التي تصلح للانطباق عليه.

الثاني: أدخل كثير من الأصوليين في طبقات المفتين، هذه المرتبة من مجتهدي الفتيا، وبعضهم ضمن طبقات المجتهدين، ولا فرق عندهم بين المفتي والمجتهد لترادف المعنيين، ولعل هذا الدخول الضمني في طبقات المجتهدين دليل اعتبارٍ وقبولٍ لمجتهدي الفتيا؛ مع اعتبار تفاوت كل مرتبة والتي تليها من تلك المراتب.

ثم إن عدّهم من قبيل المفتين مع اشتراطهم في المفتي الاجتهاد[1] تأكيد على دخولهم ضمن طبقات المجتهدين، قال القاضي أبو يعلى ـ رحمه الله ـ: «من لم يكن من أهل الاجتهاد لم يجز له أن يفتي ولا يقضي، ولا خلاف في اعتبار الاجتهاد بهما عندنا، ولو في بعض مذهب إمامه فقط أو غيره، وكذا مذهب مالك والشافعي وخلق كثير»[2]. ومع ما تقرر ذكره من دخول مجتهدي الفتيا دائرة المجتهدين لأن فتواهم لا تخلو عن اجتهادٍ ونوع نظرٍ بوجه من الوجوه. إلا أنهم في أضيق دائرة وأضعف مرتبة، لالتزامهم تقليد مذهبهم دون الخروج ـ في الغالب ـ عن آرائه وأقواله[3].

ـ خاتمة: في دور مجتهدي المذهب من النظر في النوازل.

لا يخفى الدور الذي يقوم به المجتهد المطلق من النظر في النوازل وذلك لأهليته الكاملة واستعداده التام في الحكم والاستنباط وفق الأدلة والقواعد.

---

(١) انظر: غياث الأمم ص١٧٩، المجموع للنووي ٦٩/١، الإحكام للآمدي ٢٢٧/٤، شرح الكوكب المنير ٥٥٧/٤، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص١٩٥، الفتيا ومناهج الإفتاء د. الأشقر ص٤٠.

(٢) انظر: صفة الفتوى والمفتي والمستفتي ص٥.

(٣) انظر: أدب المفتي والمستفتي ص١٠٠ ـ ١٠١، المجموع للنووي ٧٤/١ ـ ٧٣، البحر المحيط ٢٠٦/٦، المسودة ص٥٤٩، الرد على من أخلد إلى الأرض ص١١٦ ـ ١١٥، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص١٨٦.

أما الدور الذي يقدمه مجتهدو المذاهب من النظر في النوازل فيختلف باختلاف مراتبهم، فمجتهدو التخريج ويتبعهم أهل الترجيح يتعرفون على أحكام المسائل الجزئية المتنوعة التي سكت عنها الأئمة إما لأنه لم يقع عنها سؤال في زمنهم، أو لأنها من الوقائع والنوازل الجديدة التي لم يرد عنهم فيها شيء فيخرّجون ما لم يقع على ما وقع أو أفتى به إمام المذهب أو أحد أصحابه ولا يتم التخريج إلا بعد ترجيح المعتمد أو الظاهر أو الراجح من أقوال المذهب(١).

أما أهل المرتبة الأخيرة من مجتهدي المذهب وهم مجتهدو الفتيا. فيقول د. محمد رياض عن دور مجتهد الفتيا في النظر في النوازل:

«وإدراجه هنا ضمن مراتب المفتين بالرغم من تقليده، لأنه إذا استطاع معرفة إدخال الوقائع تحت أحكامها، والإخبار بالحكم المطابق للنازلة المشابهة لمثلها، فله الفتوى فيما يعلم من ذلك وإلا فلا، فيكون له بهذا نوع اجتهادٍ في كيفية الإدراج، ومعرفة المطابقة، يشفعان له في أن يكون طبقة أخيرة من هذه الطبقات»(٢).

المطلب الثاني:
تجزؤ الاجتهاد

ـ معنى تجزؤ الاجتهاد:

هو أن يجتهد العالم في استنباط بعض الأحكام دون بعض.

وقيل معناه: أن يجري الاجتهاد في بعض المسائل دون بعض، بأن يحصل للمجتهد ما هو مناط الاجتهاد من الأدلة في بعض المسائل دون غيرها(٣).

---

(١) انظر: التخريج د. البا حسين ص ١٨٨.

(٢) أصول الفتوى والقضاء د. محمد رياض ص٢٩٩.

(٣) انظر: بيان المختصر للأصفهاني ٢٩١/٣، شرح الكوكب المنير ٤٧٣/٤، إرشاد الفحول ٨٤٣/٣، أصول مذهب الإمام أحمد د. عبدالله التركي ص ٩٩٨، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة ١٤١٠هـ. ، الاجتهاد في الإسلام د. نادية العمري ص ١٦٤.

وهذا يعني أن تجزؤ الاجتهاد يأتي على صورتين:

الصورة الأولى: أن يكون العالم قد تحصَّل له في بعض الأبواب من الأدلة ما هو مناط الاجتهاد في ذلك الباب دون غيره من الأبواب، كالذي يعرف مثلاً باب البيوع أو الشركات أو الأنكحة أو الفرائض دون غيره من الأبواب.

الصورة الثانية: أن تكون عنده القدرة على استنباط حكم بعض المسائل من باب دون باقي مسائل هذا الباب.

فهل يجوز لهذا العالم أن يجتهد في ذلك؛ أم لابد أن يكون مجتهداً مطلقاً عنده القدرة على استنباط الأحكام في جميع الأبواب؟.

تحرير محل النزاع:

اختلف العلماء في تجزؤ الاجتهاد على ثلاثة أقوال:

القول الأول: الجواز، وإلى هذا ذهب أكثر المتكلمين والمعتزلة وأكثر الفقهاء، وقال به الحنفية، والمالكية والشافعية، والحنابلة، وأيده الآمدي، و ابن الحاجب، وابن دقيق العيد وابن السبكي والغزالي وابن الهمام وابن تيمية والشاطبي وغيرهم - رحمهم الله -[1].

القول الثاني: عدم الجواز، وهو قول طائفة من العلماء وهو منقول عن الإمام أبي حنيفة واختاره من لا خسرو[2] والفناري[3] من الحنفية

---

(١) انظر: المستصفى ٣٥٣/٢، بيان المختصر للأصفهاني ٢٩١/٣، الأحكام للآمدي ١٧١/٤، الموافقات ٣٤/٥، مجموع الفتاوى ٢١٢/٢٠، إعلام الموقعين ١٦٦/٤، فواتح الرحموت ٣٦٤/٢، شرح الكوكب المنير ٤٧٣/٤، حاشية العطار على جمع الجوامع ٤٢٥/٢، حاشية التفتازاني على شرح العضد لمختصر ابن الحاجب ٢٩٠/٢، البحر المحيط ٢٠٩/٦، أصول مذهب الإمام أحمد ص٦٩٨، إرشاد الفحول ٨٤٣/٣.

(٢) هو محمد بن فرامرز بن علي المعروف بملا أو منلا أو المولى خسرو عالم بفقه الحنفية والأصول رومي الأصل تولى قضاء القسطنطينية وتوفي بها عام ٨٨٥هـ، له مصنفات عدة في الفقه فالأصول، انظر ترجمته: شذرات الذهب ٣٤٢/٧، الأعلام ٣٢٨/٦.

(٣) هو محمد بن حمزة بن محمد، شمس الدين الرومي، عالم بالمنطق والأصول ولي قضاء بروسه، وارتفع قدره عند السلطان بايزيد خان توفي بعد عودته من الحج عام ٨٣٤هـ، انظر ترجمته: شذرات الذهب ٢٠٩/٧، الأعلام ١١٠/٦..

والإمام الشوكاني رحمهم الله[1].

القول الثالث: الجواز في الفرائض دون غيرها، وينسب لابن الصباغ[2] من الشافعية ـ رحمه الله ـ. وهو المفهوم من كلام أبي الحسين البصري ـ رحمه الله ـ في المعتمد[3].

ـ أدلة كل قول مع المناقشة:

أولاً: أدلة الجمهور القائلين بالجواز:

الدليل الأول: استدلوا بقوله ﷺ: «**استفت قلبك وإن أفتاك الناس وأفتوك المفتون**»[4].

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ أمر باستفتاء الشخص نفسه على استفتاء غيره ومما لا شك فيه أن الشخص لا تكون نفسه معدّة للفتوى في كل مسألة فلزم أن يكون في البعض ولهذا يكون مجتهداً في مسألة دون غيرها.

---

(١) انظر: البحر المحيط ٢٠٩/٦، شرح تنقيح الفصول ص ٤٣٧، فواتح الرحموت ٣٦٤/٢، التقرير والتحبير ٢٩٤/٣، حاشية التفتازاني على شرح العضد لمختصر ابن الحاجب ٢٩٠/٢، إرشاد الفحول ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥ مرآة الأصول لملا خسرو ٤٦٧/٢، فصول البدائع للفناري ٤٢٥/٢.

(٢) هو علي بن محمد بن أحمد، نور الدين ابن الصباغ، فقيه مالكي من أهل مكة مولداً ووفاة، أصله من سفاقس بتونس، له كتب منها الفصول المهمة لمعرفة الأئمة والعبر فيمن شقّه النظر، توفي عام ٨٥٥هـ، انظر ترجمته: الأعلام ٨/٥، معجم المؤلفين ١٧٨/٧.

(٣) انظر: المعتمد ٣٥٩/٢، المجموع للنووي ٧١/١، إعلام الموقعين ١٦٦/٤، شرح الكوكب المنير ٤٧٤/٤، بيان المختصر للأصفهاني ٢٩١/٣، أصول مذهب الإمام أحمد ص ٦٩٩.

(٤) رواه الدارمي في سننه، كتاب البيوع باب دع ما يريبك إلى ما لا يريبك ٢٤٦/٢ بنحوه، ورواه الهيثمي في مجمع الزوائد ١٧٥/١ وقال: «رواه أحمد وأبو يعلى وفيه أيوب بن عبدالله بن مكرز، قال ابن عدي: لا يتابع على حديثه ووثقه ابن حبان».

الدليل الثاني: قالوا: إن القول بالمنع يترتب عليه ترك العلم الحاصل عن دليل إلى تقليد وهو خلاف المعقول، وفي التقليد ريب عند المقلد، هذا من جهة مطابقة الدليل لما قلد فيه أم لا؟ وعلمه الحاصل عن الدليل خال عن هذا الريب، وقد قال النبي ﷺ: «**دع ما يريبك إلى ما لا يريبك فإن الصدق طمأنينة والكذب ريبة**»[1].

الدليل الثالث: قالوا إنه لو لم يتجزأ الاجتهاد للزم علم المجتهد بجميع المآخذ، ويلزمه العلم بجميع الأحكام واللازم منتفٍ لأن كثيراً من المجتهدين قد سئل فلم يجب وكثير منهم سئل عن مسائل فأجاب في البعض دون البعض، وهم مجتهدون بلا خلاف، كالإمام مالك رضي الله عنه، فقد سئل عن أربعين مسألة. فقال في ست وثلاثين منها: لا أدري، وهذه حادثة مشهورة، وتوقف الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ في كثير من المسائل. بل والصحابة رضي الله عنهم أجمعين توقفوا في مسائل والجميع مجتهدٌ بلا خلاف[2]، وعلى هذا فلا يشترط في المجتهد أن يكون على بصيرة بكل الأحكام بل يكفي أن يكون على علم بما يفتي فيه، فيفتي فيما يدري، ويميز بين ما لا يدري وبين ما يدري فيتوقف فيما لا يدري.

الدليل الرابع: إذا اطلع المجتهد في البعض؛ على الأمارات والأدلة التي نصبها الشارع على بعض المسائل فهو كالمجتهد المطلق سواء بسواء في تلك المسألة.

كما قال ابن القيم ـ رحمه الله ـ: «أنه قد عرف الحق بدليله وقد بذل جهده في معرفة الصواب؛ فحكمه من ذلك حكم المجتهد المطلق في سائر الأنواع»[3].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه بنحوه، كتاب البيوع باب تفسير المشبهات رقمه (٢٠٥٢) ٧٠/٣، ورواه الترمذي في كتاب القيامة باب حديث (اعقلها وتوكل) ٥٧٦/٤ ـ ٥٧٧.
(٢) انظر: كتاب الفقيه والمتفقه ٣٤٩/٢ ـ ٣٧٢، أدب المفتي والمستفتي ص ١٤٠.
(٣) إعلام الموقعين ١٦٦/٤.

مناقشة أدلة الجمهور القائلين بالجواز:

اعترض النافون لتجزئة الاجتهاد على بعض أدلة الجمهور بعدم التسليم بصحة ما ذهبوا إليه من جواز تجزئة الاجتهاد وردوا على دليلهم القائل: بأنه لو لم يتجزأ الاجتهاد لَعَلِم المجتهد جميع الأحكام والمعلوم من حال كثير من أهل الاجتهاد أنهم كانوا يُسأَلون عن بعض المسائل فلا يجيبون مع إمامتهم في العلم والاجتهاد.

فقال النافون معترضين على ذلك الدليل: بأن المجتهد قد يترك الجواب لمانع أو للورع أو لعلمه بأن السائل متعنت وقد تحتاج بعض المسائل إلى مزيد بحث يشغل المجتهد عنه شاغل في الحال.

كما اعترضوا على دليل المجيزين في التسوية بين المجتهد المطلق والجزئي بجامع أنهما مستفرغان الوسع في الاطلاع على الأمارات والأدلة الخاصة بذلك الحكم أو تلك المسألة، فقالوا معترضين: لا نسلم أن هذا المجتهد الذي يفتي في المسألة المعنية لعلمه بأماراتها يساوي غيره من المجتهدين المطلقين، فإنه قد يكون ما لم يعلمه متعلقاً بالمسألة التي يجتهد فيها.

وقد ردّ المجيزون على هذا الجواب بأن الغرض أنه عالم بالمسألة وما يتعلق بها، واحتمال أنه غير عالم ببعض ما يتعلق بها احتمال لا دليل عليه، وكل احتمال هذا شأنه لا قيمة له، إذ من الممكن أن يقال: إن الآية مثلاً منسوخة لاحتمال ناسخ لا نعلمه وهكذا.[1].

ـ أدلة المانعين من تجزؤ الاجتهاد:

الدليل الأول: أن أبواب الشرع وأحكامه متعلقة بعضها ببعض فالجهل

(١) انظر المزيد من الأدلة والمناقشة للمجيزين: بيان المختصر للأصفهاني ٢٩٢/٣ ـ ٢٩١، فواتح الرحموت ٣٦٤/٢، شرح تنقيح الفصول ص٤٣٨، إرشاد الفحول ص ٢٥٥، أصول مذهب الإمام أحمد ص.٧٠٤ ٧٠٣، حاشية التفتازاني على شرح العضد لمختصر ابن الحاجب ٢٩٠/٢.

ببعضها مظنة التقصير في الباب الذي قد عرفه، ولا يخفى الارتباط بين كتاب النكاح والطلاق والعدّة وكتاب الفرائض، وكذلك الارتباط بين كتاب الجهاد وما يتعلق به من الحدود والأقضية والأحكام، وكذلك عامة أبواب الفقه.

الدليل الثاني: أن الاجتهاد مَلَكة يقتدر بها من وجدت فيه على استخراج الأحكام الشرعية من أدلتها فإذا نمت هذه الملكة لدى المجتهد كان مقتدراً على الاجتهاد في جميع المسائل وإن احتاج بعضها إلى مزيد بحث، وإن نقصت هذه المَلَكة لم يقتدر على الاستنباط في باب من الأبواب ولا يثق بنفسه لعدم وجدانه هذه الصلاحية فيه، ولا يثق به غيره أيضاً.

الدليل الثالث: قالوا لو جاز تجزؤ الاجتهاد للزم عليه أن يقال: نصف مجتهد وثلثه وربعه ولم يقل بذلك أحدٌ وعليه فلا يجوز تجزئة الاجتهاد.

مناقشة أدلة المانعين من تجزؤ الاجتهاد:

اعتُرِض على الدليل الأول للمانعين: بأن قولكم أن أبواب الشرع وأحكامه مترابطة والجهل ببعضها مظنةٌ للتقصير في الباب الذي قد يجتهد فيه العالم دون غيره من الأبواب، وهذا دليل لا يسوغ لأن المفروض من المجتهد في بابٍ أو مسألةٍ أن يحصل على جميع ما هو أمارة في تلك المسألة في ظنه نفياً وإثباتاً وضم كل نوع إلى جنسه، فقيام ما ذكرتم من الاحتمال ـ مع بعده ـ لا يقدح في معرفته لمناط الحكم، فيجب عليه العمل به.

وردّ الإمام الشوكاني ـ رحمه الله ـ على هذا الجواب فقال:

«إنما نمنع حصول ما يحتاج إليه المجتهد في مسألة دون غيرها، فإن من لا يقدر على الاجتهاد في بعض المسائل لا يقدر عليه في البعض

الآخر، وأكثر علوم الاجتهاد يتعلق بعضها ببعض»[1].

كما اعترض على الدليل الثاني للمانعين: بأن قولكم أن الاجتهاد مَلَكة يقدر بها المجتهد على الاستنباط وإن نقصت لم يقدر على الاستنباط لعدم وجود صلاحية الاجتهاد فيه؛ فهذا الدليل لا يسلّم لأن ملكة الاستنباط في مسألة أو باب تعتبر فرداً من الملكة، وملكة الاستنباط في تلك المسألة الأخرى فرد آخر منها، وهذا لا ينفي تجزؤ الاجتهاد، على أن القائلين بتجزئة الاجتهاد، وهم الذين يطلقون اسم (المجتهد الخاص) على المجتهد في بعض مسائل الفقه وأبوابه يثبتون وجود هذه الملكة فيمن اجتمعت فيه شرائط المعرفة في بعض المسائل، لأن الصلة بين المسائل الفقهية لا تمنع وجود الملكة في بعضها دون بعض.

وقد ذكر أبو المعالي بن الزملكاني ـ رحمه الله ـ[2] تفصيلاً مهماً في الملكة التي لابد منها في كل مجتهد والملكة التي لا تشترط في كل باب أو مسألة.

فقال ـ رحمه الله ـ: «فما كان من الشروط كلياً كقوة الاستنباط ومعرفة مجاري الكلام وما يقبل من الأدلة وما يرد ونحوه فلابد من استجماعه بالنسبة إلى كل دليل ومدلول فلا تتجزأ تلك الأهلية، وما كان خاصاً بمسألة أو مسائل أو باب فإذا استجمعه الإنسان بالنسبة إلى ذلك الباب أو تلك المسألة أو المسائل مع الأهلية كان فرضه في ذلك الجزء الاجتهاد دون التقليد»[3].

وهذا النوع الأخير هو الذي يقصده المجيزون لتجزؤ الاجتهاد لأن

---

(١) إرشاد الفحول ص ٢٥٥ بتصرف يسير.

(٢) هو الشيخ كمال الدين محمد بن علي الزملكاني أبوه وجده من الأئمة الأعلام وكان رحمه الله عالم عصره ومن بقايا المجتهدين ومن أذكياء أهل زمانه درّس وأفتى وصنّف وتخرّج به الأصحاب، له شروح على أجزاء من المنهاج توفي عام ٧٢٧هـ. انظر ترجمته: طبقات الشافعية للإسنوي ٣١٠/٢، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٢٩١/٢، شذرات الذهب ٧٨/٦.

(٣) البحر المحيط ٢١٠/٦، التقرير والتحبير ٢٩٤/٣.

هناك قاسماً مشتركاً لابد من توفره في أي عمليةٍ اجتهاديةٍ كمعرفة الفقه وأصوله ومقاصد الشريعة والقدر الذي يحتاج إليه من اللغة العربية والقرآن والحديث وما يتفرع عنها من علوم. وهو ما عبَّر عنه ابن الزملكاني - رحمه الله - بتوفر الشروط الكلية في المجتهد.

كما اعتُرض أيضاً على الدليل الثالث للمانعين: بأنه لا يلزم من تجزؤ الاجتهاد أن يقال نصف مجتهد وثلثه وربعه، بل يُسمى مجتهداً في ذلك البعض، وهو مجتهد تام فيما اجتهد فيه وإن كان قاصراً بالنظر إلى غيره.

والواقع المشاهد يؤكد أن المتخصص في فن من الفنون يكون أحياناً أقدر على التعمق والابتكار فيه من غيره من المشتغلين في أكثر من فن[1].

- دليل القائلين بالتفصيل:

قالوا: إن أحكام قسمة المواريث ومعرفة الفروض ومعرفة مستحقها منقطع الصلة عن كتاب البيوع و الإجارات و الرهون وغيرها، وأيضاً فإن عامة أحكام المواريث قطعية وهي منصوص عليها في الكتاب والسنة.

ونوقش هذا الدليل:

بأن قولكم بصحة تجزؤ الاجتهاد في الفرائض والمواريث باعتبار أن أحكامها قطعية ومستقلة عن بقية الأبواب يستلزم منه صحة تجزؤ الاجتهاد في كل باب أو مسألة يستجمع فيها المجتهد جميع ما يتعلق بها من أدلة وأمارات فتكون معرفته لأدلة المسألة القطعي منها والظني أولى بالاعتبار من تخصيص تجزؤ الاجتهاد في المواريث؛ ولا شك أن هذا يؤدي إلى استقلال

(١) انظر المزيد من الأدلة والمناقشة للمانعين: بيان المختصر للأصفهاني ٢٩٣/٣، إعلام الموقعين ١٦٦/٤، البحر المحيط ٢٠٩/٦، فواتح الرحموت ٣٦٥/٢ - ٣٦٤، حاشية التفتازاني على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢٩١/٢، إرشاد الفحول ص٢٥٥، أصول الفقه لأبي زهرة ص٣٩٩ - ٤٠٠، الاجتهاد في الإسلام د. نادية العمري ص١٧٢ - ١٧١.

هذه المسألة عن غيرها من المسائل والأبواب التي لا تشترك معها في الأدلة والبراهين وهذا كثير في أبواب الفقه[1].

- **القول الراجح:**

يترجح في هذه المسألة - والله تعالى أعلم - قول الجمهور المجيزين لتجزؤ الاجتهاد وذلك لقوة أدلتهم ورجحانها على أدلة المانعين.

ومن أوجه الترجيح للقول بالجواز:

١ - أن جواز تجزؤ الاجتهاد كان هو النافذة التي استطاع من خلالها العلماء تخفيف غُلَواء سد باب الاجتهاد، وذلك من أجل الضرورة أو الحاجة التي تواجه العلماء في كل زمن للإفتاء في أحكام الحوادث المتجددة والنوازل الواقعة مع ندرة المجتهدين المطلقين في الأمة. وحيث أن فكرة إقفال باب الاجتهاد لا مساغ لقبولها كما عرفنا[2]، فإن ترجيح مذهب القائلين بتجزؤ الاجتهاد هو الأمر المحتم بطريق الأولى.

٢ - أننا نعيش في عصرٍ أضحى التخصص من أبرز سماته، فأمام تشعب مناحي المعرفة لم يعد للإنسان متسع من الوقت للإحاطة بجميع ما يتعلق به الاجتهاد في جميع أبواب الفقه غير أنه لا مناص من الحصول على قدر معين من المعرفة لخوض عملية الاجتهاد وخصوصاً معرفة اللغة والاطلاع على مقاصد الشريعة والفقه وأصوله حتى يكون لدى المرء تصوّر عام للشريعة وفقهها، بحيث لا يعقل أن يسمح لأي كان بالاجتهاد دون مؤهلات وضوابط، لكن إذا حصل الإنسان على هذه الرصيد من المعرفة فلا بأس أن يتخصص في باب من أبواب الفقه ويتخصص غيره في باب أو أبواب أخرى، وهذا ما نراه فعلاً، فهناك من كَتَبَ في الأحوال الشخصية،

---

(١) انظر: إعلام الموقعين ١٦٦/١، المعتمد لأبي الحسين البصري ٣٥٩/٢، أصول مذهب الإمام أحمد ص٧٠٤ ٧٠٣ الاجتهاد في الإسلام د. نادية العمري ص٨٢.

(٢) انظر ص (١٩٤) من الرسالة.

وهناك من ألّف في فقه الزكاة، وثالث كَتَب في الاقتصاد الإسلامي إلخ، على أن هذا لا يمنع من إمكان وجود مجتهد مطلق له القدرة على أن يجتهد في مختلف فروع الفقه[1].

المطلب الثالث:
أهل النظر في النوازل من غير العلماء

وفيه مسائل:

المسألة الأولى:

بينا فيما سبق أن أهل النظر في النوازل هم العلماء والمجتهدون سواء كانوا مستقلين أو مقيدين بمذاهب أئمتهم وعلمائهم؛ فهم المرجع للأمة فيما ينزل بالناس من نوازل حادثة أو وقائع مستجدة، و لا خلاف في اختصاصهم بالاجتهاد والنظر في أحكام النوازل في غالب الأحوال.

ولا يختلف الحال بالنسبة للمفتين، فهم أيضاً من أهل النظر والاجتهاد في النوازل وذلك لأمور:

أولاً: أن كثيراً من الأصوليين ذهب إلى الجمع بين حقيقة الإفتاء والاجتهاد وعدهما من المترادفات لمعنىً واحدٍ دون تفريق بينهما.

كما هو اختيار: إمام الحرمين الجويني[2] والزركشي[3] وابن القيم[4] والشوكاني[5] وابن أمير الحاج[6] وغيرهم ـ رحمهم الله ـ.

---

(١) انظر: أصول الفقه د. الزحيلي ١٠٧٧/٢، الاجتهاد في الفقه الإسلامي للأستاذ عبدالسلام السليماني ص٦٤.
(٢) انظر: الأنجم الزاهرات على حل ألفاظ الورقات للمارديني ص٢٤٢.
(٣) انظر: البحر المحيط ٣٠٥/٦.
(٤) انظر: إعلام الموقعين ١٦٢/٤ ـ ١٦٣.
(٥) انظر: إرشاد الفحول ص٢٦٥.
(٦) انظر: التقرير والتحبير ٣٤٧/٣.

ثانياً: أن الذين فرقوا من الأصوليين بين الاجتهاد و الفتيا قد اشترطوا في المفتي أن يكون عالماً بالأحكام من أهل الاجتهاد إما اجتهاداً مطلقاً أو مقيداً بمذهب إمامه.[١] وبالتالي يكون المفتي من أهل النظر المعتبر في النوازل والوقائع لأهليته في الاجتهاد المطلق أو المقيد.

ثالثاً: أن المفتي على اعتبار استقلال وظيفته عن المجتهد؛ قد عرّفه بعضهم بأنه: «من يجيب السائلين عن الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية»[٢]، وخص بعضهم الإفتاء بأنه الإجابة عن النوازل؛ كما قال د. محمد الأشقر في تعريف الإفتاء: «هو الإخبار بحكم الله تعالى باجتهاد، عن دليل شرعي لمن سأل عنه، في أمر نازل»[٣] وقبلهم الإمام ابن القيم ـ رحمه الله ـ حيث أوضح أن المفتي هو «المجتهد في أحكام النوازل»[٤].

فيكون المفتي بناءً على ما سبق تعريفه مختصاً حكمه في غالب نظره بالأمور النازلة بالمسلمين، ولا يعني هذا خروجه عن معنى المجتهد بل تميزه عن المجتهد حصل بتلبسه بحال الإخبار والإجابة فيما يسأل عنه؛ فحصل له هذا المسمى لغلبة هذه الحالة عليه؛ وإلا فمقامه عند النظر والبحث عن الحكم لا يختلف عن المجتهد ولذلك لم يفرّق بينهما كثير من الأصوليين كما ذكرناه سابقاً.

ويتبين لنا أن المجتهد والمفتي متحدان باعتبار أن كل مفتٍ لا بد أن يكون مجتهداً وكل مجتهد فهو مفتٍ إذا سُئل عما يقع من نوازل فأجاب، أما إذا لم يسأل المجتهد فلا يكون مفتياً إلا إذا أخبر بثمرة اجتهاده.

---

(١) انظر: الفقيه والمتفقه ٣٣٠/٢، اللمع ص٢٥٤، تقريب الوصول ص ٤٥٤، الغياثي ص ١٧٩، شرح الكوكب المنير ٥٥٧/٤، نهاية السول ٥٧٧/٤، المفتي في الشريعة الإسلامية تأليف: د. عبدالعزيز الربيعة ص١٠ ـ ١١ طبعة دار العبيكان بالرياض، الطبعة الثالثة ١٤١٨هـ.

(٢) الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر تأليف: د. سيد محمد موسى ص١٤٢، طبعة دار الكتب الحديثة بمصر.

(٣) الفتيا ومناهج الإفتاء ص١٣.

(٤) إعلام الموقعين ١٦٢/٤.

وبناءً على ذلك الاتفاق والارتباط بين المفتي والمجتهد سنسير خلال بحثنا على إطلاق أيٍّ منهما مع إرادة الآخر لترادف المعنى بينهما، وقد يرجَّح لفظ المفتي على المجتهد في حالة الإخبار أو الإجابة عما يُسأل عنه أو عند ذكر الأحكام المتعلقة بالفتوى أو المستفتين من الناس(١).

المسألة الثانية:

إن الناظر في كتب الفقه وبالأخص ما يتعلق منها بأحكام الولايات العامة أو الخاصة يجد أن بعض الفقهاء قد اشترط في بعض أهل هذا الولايات الاجتهاد والعلم بالأحكام الشرعية ولعل هذا الاشتراط مبني على الأسباب التالية:

أ ـ أن الله عز وجل قد امتدح في أصحاب الولايات العلم الكافي لتدبير الأمور على وجهها الأكمل؛ حيث قال الله عز وجل في قصة طالوت: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا ۚ قَالُوٓا۟ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ ٱلْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِٱلْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ ٱلْمَالِ ۚ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِ ۖ وَٱللَّهُ يُؤْتِى مُلْكَهُۥ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾(٢).

وقال عن سليمان عليه السلام: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُۥ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحِكْمَةَ وَفَصْلَ ٱلْخِطَابِ﴾(٣) وقال عن يوسف عليه السلام: ﴿قَالَ ٱجْعَلْنِى عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ ۖ إِنِّى حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾(٤).

ب ـ إن صاحب الولاية محتاج إلى تصريف الأمور على النهج القويم وأن يجريها على الصراط المستقيم، كما أنه محتاج لأن يعلم الحدود

(١) انظر: أصول الفتوى والقضاء د. محمد رياض ص١٩٠، الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه د. سيد محمد موسى ص١٤٢، الفتيا ومناهج الإفتاء ص١٤.
(٢) سورة البقرة، آية: ٢٤٧.
(٣) سورة ص، آية: ٢٠.
(٤) سورة يوسف، آية: ٥٥.

ويستوفي الحقوق ويفصل الخصومات بين الناس وإذا لم يكن عالماً مجتهداً لم يقدر على ذلك[1].

ج ـ أن أصحاب الولايات ـ بالنظر في واقعهم ـ كثيراً ما تنزل بهم الوقائع والحوادث في ساعة حرجة ويتعين عليهم إبداء الرأي والحكم فيها فكان لابد من الاجتهاد والنظر حتى لا يفتي بجهل أو يحكم بهوى أو يلتبس عليه الأمر مما يؤدي إلى تعطيل الأحكام وإيقاع الفتن والنزاع[2].

ومن أجل هذه الأسباب وغيرها سنذكر في هذا المبحث بعض أنواع هذه الولايات التي لها علاقة مباشرة بمبحثنا لكثرة ما يقع فيها من نوازل ووقائع لا نص فيها، وذلك في المسألة التالية.

المسألة الثالثة:

وتتضمن نماذج من بعض الولايات التي اشترط فيها العلماء ـ على اختلاف بينهم ـ أهلية الاجتهاد والنظر في النوازل والأحكام المتعلقة بمهام تلك الولايات وهي كالتالي:

أولاً: الولاية العظمى (الإمامة):

اتفق العلماء على أن من شروط الإمامة وجود حصيلة علمية كافية لتدبير أمور الدولة على وجهها الصحيح، ولكنهم اختلفوا في تحديد مقدار هذه الحصيلة العلمية من حيث اشتراط بلوغه درجة الاجتهاد أو عدم اشتراط بلوغه هذه الدرجة ؟ على قولين:

---

(١) انظر: تبصرة الحكام ١٨/١، ١٩، مجموع الفتاوى ٢٥٨/٢٨، الرد على من أخلد إلى الأرض ص٨٢، الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة د. عبدالله الدميجي ص٢٤٧، ٢٤٩، طبعة دار طيبة بالرياض الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.

(٢) انظر: الغياثي ص٤٥، تبصرة الحكام ١٩/١، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن القيم ص ٣، دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى ١٤١٥هـ، الإمامة العظمى للدميجي ص ٢٥١.

القول الأول: وهو اشتراط الاجتهاد في الإمامة العظمى، وهو قول الجمهور[(١)]، واختاره الإمام الشافعي[(٢)]، والماوردي[(٣)]، والقاضي أبو يعلى[(٤)]، والإمام الجويني[(٥)] والسيوطي[(٦)]، وغيرهم ـ رحمهم الله ـ.

ويستدل الإمام الجويني ـ رحمه الله ـ على أهمية الاجتهاد بالنسبة للإمام في الوقائع والنوازل بقوله:

«فإن الوقائع التي تُرفع إلى الإمام في الخطوب الجسام والأمور العظام لا تتناهى كثرة؛ إذ هو شرف العالمين ومطمح أعين المسلمين، وقد لا يجد عند رفع واقعة إليه أعلم علماء القطر والناحية، فيتردد ويتبلد ويبطل أثره في منصب الاستقلال، ولو جاز ذلك، لساغ ألا يكون الإمام ذا كفاية واستقلال بنفسه، ثم يراجع الكفاة، ويستشير ذوي الأحلام الدهاة وهذا لا قائل به»[(٧)].

القول الثاني: وهو عدم اشتراط الاجتهاد في الإمام وبه قال أكثر الحنفية[(٨)].

يقول الإمام الشهرستاني ـ رحمه الله ـ: «ومالت جماعة من أهل السنة إلى ذلك حتى جوّزوا أن يكون الإمام غير مجتهد ولا خبيراً بمواقع

---

(١) انظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير ٢٩٨/٤، طبعة عيسى البابي الحلبي بمصر، نهاية المحتاج للرملي ٤٠٩/٧، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، الإنصاف للمرداوي ٣١٠/١٠.

(٢) انظر: أحكام القرآن للشافعي، جمعه الإمام البيهقي ص٤٦٦، تحقيق الشيخ عبدالغني عبدالخالق طبعة دار إحياء العلوم بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

(٣) انظر: الأحكام السلطانية والولايات الدينية للماوردي ص٣١، طبعة دار الكتاب العربي.

(٤) انظر: الأحكام السلطانية للقاضي أبي يعلى ص٢٠ صححه وعلق عليه الشيخ محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ.

(٥) انظر: الغياثي ص٤٥.

(٦) انظر: الرد على من أخلد إلى الأرض ص٨٢.

(٧) الغياثي ص٤٥ ـ ٤٦.

(٨) انظر: حاشية ابن عابدين ٢٦٣/٤، طبعة دار الفكر.

الاجتهاد، ولكن يجب أن يكون معه من يكون من أهل الاجتهاد فيراجعه في الأحكام، ويستفتي منه في الحلال والحرام، ويجب أن يكون في الجملة ذا رأي متين وبصر في الحوادث نافذ»[1].

والقول الراجح في هذه المسألة والله أعلم: أنه لابد أن يكون الإمام على درجة كافية من العلم الشرعي ومن العلوم الأخرى لأن طبيعة وظيفته تستلزم ذلك وفي بعض الأحيان يتعين عليه إبداء الرأي في ساعة حرجة أو عند نزول حادثة بالمسلمين لا يمكنه فيها جمع العلماء واستفتاؤهم، ولكن ليس من الضروري أن يبلغ درجه الاجتهاد المطلق لتعذرها في كثير من الناس اليوم بسبب ضعف الهمم عن طلب العلم وانشغالهم بالدنيا وملذاتها[2].

ثانياً: ولاية القضاء:

والمقصود بالقضاء في اصطلاح الفقهاء أنه: «الإخبار عن حكم شرعي على سبيل الإلزام.»[3].

فالقاضي: «من له وصف حكمي يوجب نفاذ حكمه»[4] فالنظر في القضايا وإثباتها أو نفيها لإظهار أحكامها على مقتضياتها، على سبيل الحتم والإلزام هو المراد بمعنى القضاء[5].

ويختلف القضاء عن الإفتاء «أن القضاء يعتمد على الحِجاج، والفتيا تعتمد الأدلة»[6].

---

(١) الملل والنحل ١/١٨٧.
(٢) انظر: الإمامة العظمى للدميجي ص٢٥١.
(٣) تبصرة الحكام ١/٨.
(٤) شرح حدود ابن عرفة للرصاع ص٦١٥.
(٥) القضاء ونظامه في الكتاب والسنة د. عبدالرحمن الحميضي ص٤٠، طبعة جامعة أم القرى بمكة، الطبعة الأولى ١٤٠٩ هـ.
(٦) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ص٥٦.

والسؤال هنا: هل يحتاج القاضي إلى الاجتهاد فيما ينظر فيه من قضايا وخصومات وربما نوازل وواقعات تنزل به ولم ينص عليها كما هو الحال بالنسبة للمفتين أم لا يحتاج إلى تلك الأهلية ؟

وقد وقع الاختلاف في اشتراط الاجتهاد بالنسبة للقاضي على قولين:

القول الأول: وهو مذهب جمهور العلماء من المالكية والشافعية والحنابلة وبعض الحنفية فقد ذهبوا إلى اشتراط الاجتهاد في صحة تولي القضاء[(١)].

القول الثاني: وذهب إليه بعض الأحناف وهو أن الاجتهاد ليس بشرط، لجواز تقليده القضاء؛ وأن العلم بالحلال والحرام وسائر الأحكام شرط ندب واستحباب[(٢)].

والقول الراجح في هذه المسألة والله أعلم:

أن القاضي يشترط فيه الاجتهاد وأهلية النظر في المسائل والواقعات وذلك لقوله تعالى: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾[(٣)] وقوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾[(٤)] وما روي عن النبي ﷺ: «**إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر**»[(٥)]. فهذه النصوص تدل على أن حكم القاضي يجب فيه العلم المؤدي إلى استنباط الأحكام عن طريق النظر والاجتهاد ولا يلزم من ذلك بلوغه درجة الاجتهاد المطلق فربما يعسر وجوده في أحيان كثيرة، ولا يمتنع أن يصل إليه أحد

---

(١) انظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ١٢٩/٤، نهاية المحتاج ٢٣٥/٨، الإنصاف للمرداوي ١٨٢/١١، المغني ١٤/١٤، تبصرة الحكام ٤٥/١، الرد على من أخلد إلى الأرض ص ٨٥، القضاء ونظامه د. الحميضي ص١٣٣.

(٢) انظر: بدائع الصنائع للكاساني ٣/٧.

(٣) سورة النساء، آية: ١٠٥.

(٤) سورة المائدة، آية: ٤٩.

(٥) سبق تخريجه.

ففضل الله واسع، ولكن على أي مراتب الاجتهاد قد وصل فإنه يحصل به الغرض[1].

يقول الإمام السيوطي ـ رحمه الله ـ: «ويظهر للقاضي أمور لا تظهر للمفتي، فنظر القاضي أوسع من نظر المفتي، ونظر المفتي أوسع من نظر الفقيه؛ ولهذا شرط الاجتهاد في المفتي والقاضي دون المدرس والمصنف..»[2].

ثالثاً: ولاية المظالم:

ويعرِّف القاضي أبو يعلى ـ رحمه الله ـ هذا النوع من الولايات بقوله: «والنظر في المظالم: هو قود المتظلمين إلى التناصف بالرهبة، وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبة»[3].

وسلطة والي المظالم سلطة قضائية أعلى من سلطة القاضي والمحتسب، والنظر في المظالم موضوع لما عجز عنه القضاة.

وإذا كانت تلك الوظيفة هي مهمة والي المظالم؛ فهل يشترط فيها أهلية الاجتهاد والنظر أم لا ؟ فذهب الإمام الماوردي ـ رحمه الله ـ وتبعه كذلك القاضي أبو يعلى ـ رحمه الله ـ إلى القول بالتفصيل في اشتراط الاجتهاد في ولاية المظالم:

بحيث يعرف إذا كان نظره في المظالم عاماً اشترط فيه ما يشترط في الوزراء والأمراء، أما إذا لم يكن نظره عاماً بمعني أن الخليفة لم يُفوضه في الأمور العامة فحينئذٍ لا يشترط فيه الاجتهاد[4].

وهذا ما استنبطه الإمام السيوطي ـ رحمه الله ـ لما قال: «ومقتضى هذا

(١) انظر: المغني ١٤/١٤، تبصرة الحكام ٤٥/١، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص٦٢، الأحكام السلطانية للماوردي ص١٣٢.
(٢) الرد على من أخلد إلى الأرض ص١٨٠.
(٣) الأحكام السلطانية ص٧٣، الأحكام السلطانية للماوردي ص١٤٨.
(٤) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص١٤٨، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص٧٣.

أنه يشترط في القسم الأول أن يكون من أهل الاجتهاد»[١].

ومما يرجح القول باشتراط الاجتهاد في حقه في الأمور العامة، أن العلماء اشترطوا فيه أن يكون جليل القدر، نافذ الأمر، عظيم الهيبة، ظاهر العفة، قليل الطمع، كثير الورع، لأنه يحتاج في نظره إلى سطوة الحماة وتثبيت القضاة[٢].

وهذا ما دعى الإمام السيوطي ـ رحمه الله ـ إلى أن يقول أيضاً: «وهذا أيضاً يشعر باشتراط الاجتهاد فيه»[٣].

وهذا النوع من الاجتهاد ليس المراد به أن يبلغ به درجة الاجتهاد المطلق ـ كما قلناه في حق الإمام و القاضي ـ بل متى أمكن أن ينظر بنفسه أو يجمع حوله من يرجع إليهم من أهل العلم والاجتهاد كفاه ذلك وأغناه في تحقيق مقصد الولاية والقيام بأمرها.

رابعاً: ولاية الحسبة:

المقصود بالحسبة عند الفقهاء: «هي أمرٌ بالمعروف إذا ظهر تركه ونهيٌ عن المنكر إذا ظهر فعله»[٤].

وقد اشترط العلماء في والي الحسبة: أن يكون حرّاً عدلاً ذا رأي وصرامة وخشونة في الدين وعلم بالمنكرات الظاهرة[٥].

---

(١) الرد على من أخلد إلى الأرض ص٩٤.

(٢) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص١٤٨، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص٧٤.

(٣) الرد على من أخلد إلى الأرض ص٩٥.

(٤) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص٣٩١، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص٢٨٤.

(٥) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص٣٩٢، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص٢٨٥، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام للإمام بدر الدين ابن جماعة ص٩١ تحقيق فؤاد عبدالمنعم، طبعة رئاسة المحاكم بقطر، الطبعة الثانية ١٤٠٧ هـ، نهاية الرتبة في طلب الحسبة تأليف عبدالرحمٰن الشيرازي ص ٦ تحقيق د. السيد الباز العريني طبعة دار الثقافة.

والسؤال الذي يهمنا في ولاية المحتسب: هل يشترط فيه أن يكون من أهل الاجتهاد إذا عرض له أمر أو وقعت به نازلة ؟.

يجيب على ذلك الإمام أبو يعلى ـ رحمه الله ـ حيث قال: «يحتمل أن يكون من أهله، ويحتمل أن لا يكون ذلك شرطاً إذا كان عارفاً بالمنكرات المتفق عليها»[1].

والاحتمال الثاني ـ وهو عدم الاشتراط ـ هو رأي جمهور الفقهاء، وحكى الإمام الماوردي ـ رحمه الله ـ أن أبا سعيد الأصطخري ـ رحمه الله ـ[2] من الشافعية ذهب إلى اشتراط الاجتهاد الشرعي في المحتسب فيجتهد برأيه فيما اختلف فيه، ويظهر أثر هذا الخلاف عند مَنْ اشترط بلوغه مرتبة الاجتهاد في المسائل الشرعية فإنه أجاز له أن يحمل الناس على رأيه في المسائل المختلف فيها، أما من لم يشترط ذلك فقد ذهب إلى عدم جواز حمل الناس على رأيه[3].

ويمكن أن يُرجَّح عدم اشتراط الاجتهاد في عموم أهل الحسبة لأن أمرهم ونهيهم لا يعدو في الغالب ما اتفق عليه العلماء بينما والي الحسبة والقائم على هذا المنصب في الدولة أحرى به أن يكون مجتهداً قادراً على الحكم والنظر فيما ينزل به ويقع من مسائل.

يتبين لنا مما سبق ذكره من ولايات شرعية أن القائم بها يشترط فيه إذا نزلت به نازلة أن يكون من أهل النظر والاجتهاد أو مقرِّباً لهم لا يستغني عنهم في مجلس الولاية سواءٌ كانوا من أهل الاجتهاد المطلق أو المقيد،

---

(١) الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص٢٨٥.

(٢) هو الحسن بن أحمد بن يزيد الأصطخري فقيه شافعي، كان من نظراء ابن سريج، ولي قضاء قمّ في فارس ثم تولى الحسبة في بغداد واستقضاه المقتدر على سجستان، له عدة مصنفات فقهية منها أدب القضاء. توفي رحمه الله عام ٣٢٨هـ. انظر ترجمته: وفيات الأعيان ٧٤/٢، طبقات الشافعية للإسنوي ٣٤/١، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ١٠٩/١، الأعلام ١٧٩/٢.

(٣) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص٣٩٢، شرح النووي على مسلم ٢٤/٢.

ولعل حضور أهل الاجتهاد مجلس صاحب الولاية وقربهم منه عند النظر أو الاستشارة أقرب إلى واقعنا الحاضر وأحرى في تحقيق المصالح الشرعية لهذه الولاية من أن تعطّل البتّة أو يحصل الهرج والنزاع في البحث عن مجتهدٍ عالي الرتبة يتولى هذه الأمور أو يسدّ هذه الثغور.

ومن المعلوم أن مراتب الولايات كثيرة وليست جميعها على وزن واحد بل تختلف بناء على نوع الولاية ووظيفتها في الدولة والمهام التي يجب أن يقوم بها المتولي، ولذلك لم يشترط العلماء أهلية النظر في الأحكام في جميع الولايات نظراً لتفاوت أنواعها ومقاماتها وفي ذلك يقول الإمام القرافي ـ رحمه الله ـ:

«فمن الولايات: ما لا يفيد أهلية شيء في الأحكام، ومنها: ما يفيد أهلية الأحكام كلها، ومنها ما يفيد أهلية بعض الأحكام ومنها ما تكون أهلية الأحكام بعضها، ومنها: ما يكون كمالها وجملتها بعض أهلية الأحكام»[1].

وكما يظهر لي في نهاية هذا المطلب؛ أن النوازل والوقائع سواء نزلت بالعلماء أو الولاة على اختلاف أنواعهم لا يجوز أن ينظر فيها إلا مجتهد عالم بأحكامها، وقد تبين لنا أن العلماء لما اشترطوا أهلية الاجتهاد في أصحاب الولايات كان من أجل أن لا يتعدى على حرمة النظر في النوازل إلا من كان من أهل الاجتهاد والنظر سواء كان من أهل الإمامة أو القضاء أو الحسبة أو غير ذلك.

وبالتالي فإن عنوان هذا المطلب «أهل النظر في النوازل من غير العلماء» يتناول غير العلماء الكاملين في باب الاجتهاد باعتبار وصفهم المعروف عند الإطلاق؛ كأن يكونوا من الأئمة أو القضاة أو ولاة المظالم أو الحسبة أو غير ذلك، أما من حيث اعتبار حقيقتهم فإنهم إذا تأهلوا إلى النظر في النوازل فهم في الحقيقة علماء ومجتهدون ولا فرق بينهم في

(١) الإحكام في تمييز الفتاوى والأحكام ص١٦٢.

الأحكام والشروط وبين أهل الاجتهاد المطلق والمقيد ـ كما بينا ذلك في المباحث السابقة ـ، ولكن جرى البحث في أحكام اجتهادهم عند وقوع النوازل والحوادث، جرياً على ما ذكره الفقهاء في كتبهم من إفراد مسائل وأحكامٍ تتعلق باجتهادهم ونظرهم في الوقائع والأحكام النازلة.

المبحث الثالث:

الاجتهاد الجماعي

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الاجتهاد الجماعي، وأهميته في عصرنا الحاضر.

المطلب الثاني: مشروعية الاجتهاد الجماعي وحجيته.

المطلب الثالث: الاجتهاد الجماعي في النوازل.

المطلب الأول:

تعريف الاجتهاد الجماعي، وأهميته في عصرنا الحاضر.

بينا فيما سبق أهمية الاجتهاد المطلق والمقيد في بحث أحكام النوازل والنظر فيها، وأن هذا النوع من الاجتهاد الفردي ولو كان مقيداً بقيود المذهبية إلا أن أثره التشريعي في إثراء الفقه الإسلامي بالقواعد والضوابط والآراء والنظريات المختلفة كان كبيراً أو عظيماً تفخر به المكتبة الإسلامية على غيرها من مكتبات العالم القديم والحديث مما علا بالأمة الإسلامية في بداية عصورها إلى أوج نهضتها العلمية والثقافية بما قدمه هؤلاء المجتهدون من علاجٍ للأزمات وحلٍ للمشكلات بنظرٍ فقهي ثاقبٍ وأهلية علمية عالية

جعل بناء الأمة الحضاري قوياً صامداً لا تجرفه رياح التغيير أو تبدله موجات التآمر والفتن.

ومما لاشك فيه أن الاجتهاد الفردي في تلك العصور الأولى قد عالج بنجاح تام مصالح المسلمين في كافة الظروف والأحوال والبيئات سواء كانت تلك المصالح تمسّ الدولة الإسلامية مباشرة أم تتعلق بالأفراد أو الجماعات.

ولقد أصاب الأمة الإسلامية في عصورها الأخيرة تداعي الأعداء عليها بسبب ضعف الاستمساك بكتاب ربها عز وجل وسنة نبيها ﷺ فضلت في أودية التيه والضياع وغابت شمسها الساطعة خلف غيوم شهوات أبنائها وشبهات أعدائها، مما أثر على حركة الاجتهاد والإبداع التي تميزت بهما الأمة في عصورها الأولى.

وبالتالي قلّت أعداد الأئمة المجتهدين اجتهاداً مطلقاً وأحياناً من كان منه اجتهاد تخريج أو ترجيح، وطغى التقليد والتعصب على النظر والاجتهاد عند نزول الوقائع أو تجدد الحوادث، مما جعل حركة الاجتهاد تصاب بالعجز والجمود.

وهذا ما دعا الشيخ محمد الحجوي ـ رحمه الله ـ المتوفي عام **١٣٧٦** هـ أن يقول في وصفه لوضع الاجتهاد في زمنه: «إن الإفتاء في زماننا بيد الفقهاء المعروفين من أهل التقليد ولا يوجد بينهم في مغربنا بوقتنا من يدّعي اجتهاداً، أو رتبة ترجيح، أو يقدر أن يفوه بها إلا أن يكون معتوهاً فيما أعلم ولا أدري هل يوجد بغير المغرب من يدعيه»(١).

وقد شخَّص ـ رحمه الله ـ السبب في ندرة المجتهدين أو عدمهم حيث قال: «ويظهر لي أن ندرة المجتهدين أو عدمهم هو من الفتور الذي أصاب عموم الأمة في العلوم وغيرها، فإذا استيقظت من سباتها وانجلى عنها كابوس الخمول، وتقدمت في مظاهر حياتها والتي أجلّها العلوم، وظهر فيها

(١) الفكر السامي ٤/٤٩٠.

فطاحل علماء الدنيا من طبيعيات ورياضيات وفلسفة وظهر المخترعون والمكتشفون والمبتكرون كالأمم الأوربية والأمريكية الحيّة، عند ذلك يتنافس علماء الدين مع علماء الدنيا فيظهر المجتهدون»[١].

وقد يكون ما ذكره ـ رحمه الله ـ سبباً من جملة أسباب ضعف حركة الاجتهاد الفردي في الأمة ولا نقول موتها أو انقطاعها لأن الخيرية في الأمة باقية والمبلغين لدين الله عز وجل من أهل النظر قائمون ما دامت الحياة على ظهر البسيطة باقية.

وفي أيامنا هذه ازدادت الحاجة الماسة للاجتهاد وذلك بسبب التطور الذي أصاب جميع المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية وغيرها بمستجدات لم تكن معهودة لمن قبلهم، فأفرز هذا التغير والتطور عدداً من المشكلات العصرية التي تحتاج إلى حلول عاجلة، ولعل اتصالنا بالأمم الأخرى زاد من صور المستجدات الحادثة التي تحتاج إلى اجتهادٍ ونظر، وهذا ما دعى بعض علمائنا المعاصرين إلى الدعوة للاجتهاد الجماعي لحل تلك النوازل والمستجدات المعاصرة.

تعريف الاجتهاد الجماعي:

(الاجتهاد الجماعي) مصطلح معاصر لم يفرد له العلماء السابقون بحثاً خاصاً به، أو يجعلوا له باباً مستقلاً في أبواب أصول الفقه، وإنما جاء حديثهم عنه ضمن مسائل متفرقة في أكثر من موضوع، ومع اهتمام علمائنا المعاصرين بالاجتهاد الجماعي إلا أن الدراسات والبحوث المنهجية حول هذا الموضوع قليلة نادرة[٢].

---

(١) المرجع السابق ٥١٨/٤، ٥١٩.

(٢) من هذه الدراسات أو الكتب المتعلقة بالاجتهاد الجماعي على سبيل المثال: كتاب الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، تأليف الدكتور عبدالمجيد الشرفي، وهو مطبوع ضمن سلسلة كتاب الأمة عدد (٦٢) الطبعة الأولى ذو القعدة ١٤١٨هـ، كتاب الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه، تأليف د. شعبان محمد إسماعيل، طبعة دار البشائر الإسلامية ودار الصابوني، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ، ومن=

وأما تعريف الاجتهاد الجماعي فإنه يدخل ضمن التعريف العام للاجتهاد، وقد اخترنا من تعريفات الاجتهاد؛ تعريف الإمام البيضاوي - رحمه الله - حيث قال:

«هو استفراغ الوسع في درك الأحكام الشرعية»(١).

وقد بينا أنه يشتمل على الاجتهاد الفردي والجماعي وهذا صحيح من حيث شموله لهما. إلا أن ظاهر صيغة التعريف قد يُفهم منها أنها تعريف للاجتهاد الفردي، ومع هذا الاحتمال كان لابد من وضع تعريف تكون دلالته واضحة في تعريف الاجتهاد الجماعي لتمييزه أكثر عن الاجتهاد الفردي.

وقبل بيان التعريف المختار للاجتهاد الجماعي وجدت أن لبعض المعاصرين تعريفات للاجتهاد الجماعي لا تخرج في غالبها عن مسلكين:

المسلك الأول:

اعتبار الاجتهاد الجماعي من قبيل التشاور بين الفقهاء حول حكم مسألة معينة واتفاقهم حول نتيجة هذا الحكم ولا يعدونه إجماعاً بل هو اتفاق أغلبي، وقد نحى هذا المنحى كثير من المعاصرين الذين تناولوا تعريف الاجتهاد الجماعي(٢).

= البحوث: ما كتبه د. العبدخليل بعنوان «الاجتهاد الجماعي في هذا العصر» نشرته مجلة دراسات الصادرة عن الجامعة الأردنية العدد العاشر سنة ١٩٨٧م، وما كتبه د. محمد كمال الدين إمام بعنوان: «إعداد الممارسين للاجتهاد الجماعي» نشرته مجلة المسلم المعاصر في عددها (٨٣) عام ١٤١٧هـ.

(١) نهاية السول ٤/٥٢٤.

(٢) انظر: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية د. القرضاوي ص١٨٢، دار القلم بالكويت، الطبعة الثانية ١٤١٠هـ، الاجتهاد الفقهي بحث د. وهبة الزحيلي ص ٣٤، الاجتهاد الجماعي د. شعبان إسماعيل ص٢١، الاجتهاد الجماعي د. عبدالمجيد الشرفي ص ٤٦، إحياء الاجتهاد في الثقافة الإسلامية د. عمر مختار القاضي ص١٨٢، دار النهضة العربية بمصر ١٤١٤هـ، مجلة المسلم المعاصر بحث د. محمد كمال إمام ص ٩٤ العدد (٨٣)، مجلة دراسات بحث د. العبد خليل ص٢١٥ العدد (١٠).

المسلك الثاني:

اعتبار أن الاجتهاد الجماعي من قبيل الإجماع الأصولي، وهذا المسلك اختاره القليل من المعاصرين الذين تناولوا موضوع الاجتهاد الجماعي[1].

ولعل المسلك الأول أقرب إلى الصحة، والواقع المعاصر للمجتهدين يشهد بذلك حيث يتعسر اتفاق جميع المجتهدين في عصرنا الحاضر على حكم مسألة معينة وذلك لتفرق المجتهدين وصعوبة اجتماعهم وعدم القطع بمعرفتهم أو الاستماع إلى آرائهم، فلا يكون حينئذٍ الاجتهاد الجماعي من قبيل الإجماع الأصولي.

وهناك بعض الفروق الأخرى بين الإجماع الأصولي والاجتهاد الجماعي هي كالتالي:

أ ـ الإجماع الأصولي أساسه كما ذكرنا اتفاق جميع المجتهدين حتى تثبت العصمة ويتحقق به القطع، وتلزم حجيته الأمة، أما الاجتهاد الجماعي فيكفي لوجوده اتفاق جماعة من المجتهدين فلا تثبت له العصمة ولا يتحقق به القطع ولا تلزم حجيته الأمة إلا إذا ألزم به ولي الأمر.

ب ـ الإجماع الأصولي لا يكون مذهبياً لأن تحققه لا يكون إلا باتفاق جميع المجتهدين من كل المذاهب، والاجتهاد الجماعي قد يكون مذهبياً وقد يكون رأياً يتفق عليه مجتهدون في عددٍ من المذاهب.

ج ـ الإجماع الأصولي لا يتعدد في الموضوع الواحد في العصر الواحد، والاجتهاد الجماعي قد يتعدد في الموضوع الواحد وفي العصر الواحد.

---

(١) انظر: الاجتهاد في ما لا نص فيه تأليف: د. الطيب خضري السيد ٨٣/١، مكتبة الحرمين، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ، الإجماع بين النظرية والتطبيق د. أحمد حمد ص٢٣٢، دار القلم الكويت، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ .

د ـ الإجماع الأصولي يلزم الأمة بذاته، والاجتهاد الجماعي لا يكتسب عنصر الإلزام من نفسه.

هـ ـ الإجماع الأصولي هو إجماع المجتهدين في الشريعة وأهل العلوم الأخرى هم إلى جوارهم من ذوي الخبرة وأصحاب الرأي ولا يدخلون في أهل الإجماع، ولا ينعقد بهم إجماع، أما الاجتهاد الجماعي فيضم أهل الاجتهاد في الشريعة وأصحاب الاختصاص في الموضوع المجتهد فيه من وجهة النظر الشرعية.

و ـ الإجماع الأصولي عام في الزمان والمكان إلا إذا كان مستنده المصلحة المتغيرة؛ والاجتهاد الجماعي من طبيعته ألا يكون عاماً في الزمان والمكان.

هذه أهم الفروق بين الاجتهاد الجماعي والإجماع الأصولي[(١)].

وسأتناول بعض التعريفات المعاصرة للاجتهاد الجماعي. باعتبار رجحان المسلك الأول فمن هذه التعريفات:

١ ـ ما عرَّفه د. شعبان محمد إسماعيل حيث قال: «وهو الذي يتشاور فيه أهل العلم في القضايا المطروحة، وخصوصاً فيما يكون له طابع العموم ويهم جمهور الناس»[(٢)].

٢ ـ ما عرَّفه د. عبدالمجيد الشرفي حيث قال: «استفراغ أغلب الفقهاء الجهد لتحصيل ظن بحكم شرعي بطريق الاستنباط واتفاقهم جميعاً أو أغلبهم على الحكم بعد التشاور»[(٣)].

٣ ـ ما عرَّفه د. العبد خليل حيث قال: «اتفاق أغلب المجتهدين من

---

(١) انظر: الاجتهاد الجماعي د. عبدالمجيد الشرفي ص ٤٦، ٤٧، مجلة المسلم المعاصر بحث د. محمد كمال إمام ص ٩٤ ـ ٩٥، العدد (٨٣)، مجلة دراسات بحث د. العبد خليل ص٢٢٧ ـ ٢٢٨ العدد (١٠).

(٢) الاجتهاد الجماعي ص٢١.

(٣) الاجتهاد الجماعي ص ٤٦.

أمة محمد ﷺ في عصر من العصور على حكم شرعي في مسألة»[1].

ويلاحظ على التعريفات السابقة عدم الوضوح والدقة في بيان حدّ الاجتهاد الجماعي، فالتعريف الأول لم يذكر النتيجة من هذا التشاور وهو الوصول إلى اتفاق على حكم معين من خلال هذا الاجتهاد الجماعي، وأما التعريف الثاني وهو أجودها ولكن استخدام حرف العطف أو ينافي طبيعة الحدود والتعريفات في الضبط والتحديد، وأما التعريف الثالث فيلاحظ فيه أن اتفاقهم ربما حصل من دون مشاورة أو اجتماع للمجتهدين وهذا يخالف أهم دعائم الاجتهاد الجماعي المعاصر.

والتعريف المختار للاجتهاد الجماعي في ظني ـ والله تعالى أعلم ـ أن يقال:

«استفراغ جمهور أهل العلم وسعهم في درك الحكم الشرعي واتفاقهم عليه بعد التشاور فيه».

أهمية الاجتهاد الجماعي في عصرنا الحاضر:

مما لا شك فيه أن رأي الجماعة أقرب إلى الصواب من رأي الفرد، مهما علا كعبه في العلم من حيث كونه يورث ظناً غالباً، فقد يلمح جانباً في الموضوع لا ينتبه له آخر، وقد يحفظ شخصٌ ما يغيب عن غيره، وقد تُبرِز المناقشة والمشورة نقاطاً كانت خافية، أو تُجلِّي أموراً كانت غامضة، أو تذكّر بأشياء كانت منسية، وهذه من بركات الشورى، التي تؤكد على روح الجماعة، وعمل الفريق أو عمل المؤسسة بدل عمل الأفراد.

فالشورى فضيلة إنسانية وهي الطريق الصحيح لمعرفة أصوب الآراء والوصول إلى أدق النتائج وحقيقة الأمر المطلوب، لأن العقول كالمصابيح إذا اجتمعت ازداد النور، ووضح السبيل.

---

(١) مجلة دراسات العدد (١٠) ص٢١٥.

وهي كذلك مظهر من مظاهر حرية الرأي والنقد والاعتراف بشخصية الفرد وهي طريقٌ إلى وحدة الأمة الإسلامية، ووحدة المشاعر الجماعية من خلال عرض المشكلات العامة، وتبادل الرأي والحوار.

وقد أوضح الله عز وجل أهمية هذا المبدأ؛ حيث أمر نبيه محمداً ﷺ بالشورى فقال عز وجل: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾[(١)] وقال عز وجل في وصف المؤمنين: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[(٢)].

والاجتهاد الجماعي تطبيقٌ عملي لمبدأ الشورى وتحقيقٌ لثماره في أرض الواقع.

وسأذكر في هذا المقام بعض جوانب الأهمية والاحتياج للاجتهاد الجماعي في عصرنا الحاضر:

١ ـ الاجتهاد الجماعي أكثر دقة وإصابة من الاجتهاد الفردي:

إن الاجتهاد الجماعي باعتباره تفاعلاً وتكاملاً ومشاركة من العلماء والمجتهدين والخبراء والمتخصصين يتميز عن الاجتهاد الفردي بكونه أكثر استيعاباً وإلماماً بالموضوع المطروح للاجتهاد وأكثر شمولاً في الفهم لكل جوانب وملابسات القضية، كما أن عمق النقاش فيه ودقة التمحيص للآراء والحجج يجعل استنباط الحكم أكثر دقة وأكثر إصابة. ولذلك نجد حرص الخلفاء الراشدين على الأخذ به وبخاصة في القضايا العامة والمعقدة حيث كان أسلوب الصحابة في الاجتهاد لتلك القضايا يغلب عليه الطابع الجماعي كما سيمر معنا بإذن الله.

وفي ذلك يقول الإمام الطبري ـ رحمه الله ـ في تأويل قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾[(٣)]: «وأولى الأقوال بالصواب في ذلك أن يقال إن الله عز وجل أمر نبيه ﷺ بمشاورة أصحابه فيما حزبه من أمر عَدوِّه ومكايد

(١) سورة آل عمران، آية: ١٥٩.

(٢) سورة الشورى، آية: ٣٨.

(٣) سورة آل عمران، آية: ١٥٩.

حربه تألفاً منه بذلك من لم تكن بصيرته بالإسلام البصيرة التي يُؤمَن عليه معها فتنة الشيطان، وتعريفاً منه أمته ما في الأمور التي تحزبهم من بعده ومطلبها ليقتدوا به في ذلك عند النوازل التي تنزل بهم فيتشاوروا فيما بينهم، كما كانوا يرونه في حياته ﷺ يفعله، فأما النبي ﷺ فإن الله كان يعرّفه مطالب وجوه ما حزبه من الأمور بوحيه وإلهامه إياه صواب ذلك، وأما أمته فإنهم إذا تشاوروا مستنِّين بفعله في ذلك على تصادق وتآخ للحق وإرادة جميعهم للصواب من غير ميل إلى هوى ولا حيد عن هدى فالله مسددهم وموفقهم»[(١)].

٢ ـ الاجتهاد الجماعي يسهم في سدّ الفراغ الحاصل بسبب توقف الإجماع:

الإجماع كما عرّفه بعض الأصوليين: «هو اتفاق جميع المجتهدين من أمة محمد ﷺ على حكم شرعي في أي عصر من العصور بعد وفاة الرسول ﷺ»[(٢)].

ولا خلاف بين العلماء في كون الإجماع مصدراً من مصادر التشريع المتفق عليها، ولكن العلماء اختلفوا في إمكانية تحقق الإجماع كما اختلفوا في مسائل أخرى تتعلق بالإجماع وليس هذا محل الخوض في هذا الخلاف، و ما نريد الحديث عنه هو أن الاجتهاد الجماعي يمكن أن يسد الفراغ الذي يحدثه غياب الإجماع حيث إن اتفاق عددٍ كبيرٍ من المجتهدين أو الأغلبية منهم على حكم شرعي لا بد أن ذلك سيؤدي إلى الوصول إلى أحكام شرعية تكون في قوتها و دقتها أقرب إلى قوة الإجماع منها إلى قوة الاجتهاد الفردي.

ويرى بعض المفكرين أن الاجتهاد الجماعي يمكن أن يكون هو الجسر الذي يوصل إلى الإجماع التام؛ ذلك أن الحكم الذي يُتوصَّل إليه

---

(١) تفسير الطبري ١٥٣/٤.

(٢) انظر: المستصفى ١٧٣/١، الوصول إلى الأصول لابن برهان (الحاشية) ٦٧/٢، البحر المحيط ٤٣٦/٤، نهاية السول ٢٣٧/٣، روضة الناظر ٤٤٠/٢.

بالاجتهاد الجماعي يمكن عرضه على بقية العلماء المجتهدين فإن وافقوا عليه صراحة كان ذلك إجماعاً صريحاً وإن سكتوا بعد علمهم كان إجماعاً سكوتياً[(١)].

٣ ـ الاجتهاد الجماعي ينظم الاجتهاد ويمنع توقفه:

الاجتهاد أصل من أصول التشريع وهو الأساس لحيوية التشريع ونمائه واستمرار عطائه في تعريف الأمة بأحكام الله عز وجل في كل نازلة، ولهذا فقد بدأ الاجتهاد منذ عهد النبي ﷺ على يد الصحابة ثم من بعدهم التابعين وتابعيهم ثم استمر في عطائه حتى منتصف القرن الرابع الهجري، حيث نُودِي بتوقف الاجتهاد وإغلاق بابه وكان من أبرز الأسباب لهذه الدعوى تلك الفوضى والأخطاء والانحرافات التي جاءت نتيجة الأدعياء من أصحاب الاجتهاد الفردي، ولغياب الاجتهاد الجماعي. ولذلك فإنه ينبغي للحريصين على استمرار الاجتهاد أن يدعوا إلى حمايته عبر تنظيمه بأسلوب الاجتهاد الجماعي، حتى تُدرأ تلك الأخطاء النابعة من بعض أدعياء الاجتهاد.

مع ملاحظة أن عصرنا الحاضر الذي نشأت فيه الكليات والمعاهد الشرعية أدّى بالتالي إلى نشأة التخصصية لدى العلماء المعاصرين في الغالب بحيث يكون العالم متخصصاً في اللغة أو الفقه أو الأصول وهكذا؛ الأمر الذي يجعل أكثر العلماء في هذا العصر لا يحيطون بكل العلوم والمعارف كما كان شائعاً لدى السابقين من العلماء، و لعل في تنظيم الاجتهاد الجماعي مخرجاً أيضاً من توقف حركة الاجتهاد المباركة بحيث يكمِّل بعضهم بعضاً ويَخْرجُوا عن طريق هذا النوع من الاجتهاد بأدق الأحكام وأقربها إلى الحق والصواب وأبعدها عن الهوى والتشهي والضلال.

٤ ـ الاجتهاد الجماعي علاج لمستجدات الفقه الحديثة:

نحن اليوم في عصرٍ تطورت فيه أحوال الأمم تطوراً مذهلاً، نشأ عن

---

(١) انظر: فقه الشورى والاستشارة د. الشاوي ص١٨٦.

ذلك الكثير من المستجدات والقضايا التي لم تكن موجودة من قبل، وليس لها مثيل فيما تضمنته كتب الفقه المعهودة، وهذا يتطلب منا السعي في الاجتهاد لمعالجتها ولا بد أن يكون هذا الاجتهاد جماعياً لسببين:

السبب الأول: أن هذه المستجدات تكون في الغالب قضايا عامة يهم تنظيمها كل المجتمع ويمس أثرها كل فرد في علاقته بالآخرين أفراداً أو مجتمعاً أو دولة، وليست من القضايا الفردية التي تتعلق بكل فرد على حدة، وعليه فإن أي خطأ في الاجتهاد للقضايا العامة يصيب أثره عموم الناس، والاجتهاد الجماعي كفيل بإيجاد حل لهذه المستجدات العامة بصوابٍ أغلب ونتيجةٍ أدق ونظرٍ أشمل من الاجتهاد الفردي.

السبب الثاني: أن الكثير من القضايا المستجدة قد يحيط بها الكثير من الملابسات والتشعبات والصلات بقضايا وعلوم متعددة مما يجعل القدرة على فهم كل جوانبها ومتعلقاتها لا يكتمل إلا بأنّ يكون الاجتهاد فيها جماعياً، ويصعب على فرد استيعاب كل ما تتطلبه تلك القضايا من علوم ومعارف والرؤية الفردية في هذه القضايا قاصرة؛ فلربما نظر إلى تلك القضية المعقدة والمتشعبة من زاوية وأهملت من بقية الزوايا فيأت الحكم قاصراً. بالإضافة إلى أن قضايا العصر تتطلب من الفقيه مهما كان علمه وفقهه وجودة قريحته، الاستعانة بذوي الخبرة والاختصاص في كل فنٍ وفي كل علمٍ له صلة بالمسألة المراد بحثها، وهذا المستوى من العلم يتعذر توفره في الفرد، لذلك لابد من الاجتهاد الجماعي الذي تتنوع فيه الاختصاصات وتتوسع فيه الخبرات والاستشارات، ومن أمثلة تلك القضايا المعاصرة المسائل المتعلقة بعقود التأمين أو البورصة والكمبيالات أو المسائل الطبية كالاستنساخ وزراعة الأعضاء وتشوهات الأجنة وغيرها.

٥ ـ الاجتهاد الجماعي سبيل إلى توحيد الأمة:

إن الأمة الإسلامية أحوج ما تكون إلى اجتماع كلمتها واتحاد رؤيتها فيما يحل مشكلاتها لتبني على ذلك وحدتها في المواقف والتعاملات مع القضايا المختلفة، ولن يتأتى ذلك إلا إذا كانت حلولها لمشاكلها وقضاياها العامة نابعة

من رؤية جماعية تسعى إلى جمع الكلمة وتوحيد الصف بعيداً عن الرؤى الفردية المتنافرة التي قد تحدث فرقة في الأفكار وتشتتاً في الصف وتضارباً في الأحكام، مما يجعل الناس في حيرة من أمرهم وفيما ينبغي أن يعملوا به في القضايا العامة التي تحتاج إلى توحيد في المواقف واتحاد في الحكم، ولعل الاجتهاد الجماعي هو السبيل إلى إيجاد ذلك الاتحاد والاجتماع[1].

هذا ما تيسر ذكره من بعض الجوانب التي تبين أهمية الاجتهاد الجماعي في عصرنا الحاضر مع التأكيد على أن القول بأهمية الاجتهاد الجماعي لا يعني إنكار الاجتهاد الفردي بحال من الأحوال؛ ذلك أن الذي ينير الطريق للاجتهاد الجماعي إنما هي البحوث الأصيلة المحررة التي يقدما أفراد المجتهدين، لتناقش مناقشة جماعية ويصدر عنها بعد البحث والحوار حكم معين. فإذا لم يوجد هذا النوع من الاجتهادات الفردية فإن القرارات والأحكام عرضة لكثير من الخلل والقصور.

المطلب الثاني:
مشروعية الاجتهاد الجماعي وحجيته.

أولاً: مشروعية الاجتهاد الجماعي:

دلت كثير من النصوص والشواهد على مشروعية هذا النوع من

---

(١) انظر فيما سبق ذكره من جوانب الأهمية: الاجتهاد الجماعي د. عبدالمجيد الشرفي ص٧٧ ـ ٩٢، الاجتهاد الجماعي د. شعبان إسماعيل ص ١١٩ ـ ١٢٢، كتاب ندوة الاجتهاد الفقهي بحث الأستاذ محمد حمان ص٧٤ ـ ٧٥، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية د. القرضاوي ص١٨٢،١٨٣، التشريع والفقه الإسلامي د. مناع القطان ص ٣٥٤،٣٥٥، الاجتهاد ومقتضيات العصر للأيوبي ص ٢٥١،٢٥٣، ضوابط الاجتهاد والفتوى د. أحمد علي طه ريان ص٣٥،٣٦، الاجتهاد في الإسلام د. نادية العمري ص ٢٦٤،٢٦٥، الاجتهاد والتقليد في الشريعة الإسلامية د. محمد دسوقي ص ٣٠ ـ ٣٣، نظرية التقريب والتغليب د. أحمد الريسوني ص ٥٠٣ ـ ٥٠٦، مطبعة مصعب بمكناس المغرب، الطبعة الأولى ١٩٩٤م، مجلة دراسات العدد (١٠) بحث د. العبد خليل ص ٢٢٦ ـ ٢٢٩.

الاجتهاد: من القرآن الكريم، والسنة النبوية، وعمل الصحابة الأجلاء، والتابعين من بعدهم.

أولاً: من القرآن الكريم:

المتأمل في آيات الله عز وجل يجد أنها تخاطب المسلمين في كثير منها باسم الجماعة في كل شأن من شئون حياتهم، وبخاصة فيما يتعلق بأمر الاجتهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتباره قاعدة عامة تدخل ضمنها تشاور العلماء في مصالح المسلمين وأحكام الدين فيما ينفعهم في الدنيا والدين، ومن أمثلة ذلك:

أ ـ قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ﴾(١).

ب ـ قوله تعالى: ﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ تَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَتَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَتُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِۗ﴾(٢).

ج ـ قوله تعالى: ﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ تَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَتَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَتُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِۗ﴾(٣).

د ـ قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾(٤).

هـ ـ ما أمر الله تعالى به رسوله ﷺ من مشاورة أصحابه رضي الله عنهم في كل أمر يتعلق بالأمة ما لم ينزل فيه وحي، يقول الله عز وجل:

﴿فَبِمَا رَحۡمَةٖ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمۡۖ وَلَوۡ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلۡقَلۡبِ لَٱنفَضُّواْ مِنۡ حَوۡلِكَۖ فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ﴾(٥).

---

(١) سورة النساء، آية: ٥٩.
(٢) سورة آل عمران، آية: ١١٠.
(٣) سورة آل عمران، آية: ١٠٤.
(٤) سورة الحشر، آية: ٢.
(٥) سورة آل عمران، آية: ١٥٩.

روي عن الحسن البصري[1] والضحاك[2] ـ رحمهما الله تعالى ـ أنهما قالا في معنى هذه الآية: «ما أمر الله تعالى به نبيه بالمشاورة لحاجة منه إلى رأيهم، وإنما أراد الله أن يعلمهم ما في المشورة من الفضل لتقتدي به أمته من بعده»[3].

و ـ ما وصف الله به المؤمنين بأن أمرهم بينهم شورى، يقول الله عز وجل: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[4].

ثانياً: من السنة النبوية:

كما دلت نصوص القرآن الكريم على اعتبار مشروعية هذا النوع من الاجتهاد، فقد دلت السنة على ذلك أيضاً، ومن الأحاديث الواردة في ذلك:

أ ـ ما روى سعيد بن المسيب عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال:

قلت يا رسول الله، الأمر ينزل فيه قرآن، ولم تمض فيه منك سنة ؟ قال: «أجمعوا له العالمين ـ أو قال: العابدين ـ من المؤمنين، فاجعلوه شورى بينكم ولا تفضلوا فيه برأي واحد»[5].

---

(١) هو الحسن بن يسار البصري، أبو سعيد سيد التابعين، كان إمام أهل البصرة، وحبر الأمة في زمنه وهو أحد العلماء الفقهاء الفصحاء الشجعان النساك، ولد بالمدينة عام ٢١هـ وشب في كنف علي بن أبي طالب رضي الله عنه وكان أشبه الناس بكلام الأنبياء توفي عام ١١٠ هـ. انظر ترجمته: وفيات الأعيان ٦٩/٢، تهذيب التهذيب ٢٤٣/٢، ميزان الاعتدال ٢٨١/٢.

(٢) هو الضحاك بن مزاحم البلخي الخرساني أبو القاسم، مفسّر كان يؤدب الأطفال، كان في مدرسته ثلاثة آلاف صبي يعلمهم ويؤدبهم وله كتاب في التفسير توفي عام ١٠٥هـ. انظر ترجمته: ميزان الاعتدال ٤٤٦/٣، شذرات الذهب ١٢٤/١، الأعلام ٢١٥/٣.

(٣) تفسير القرطبي ١٦١/٤.

(٤) سورة الشورى، آية: ٣٨.

(٥) أخرجه الدارمي في سننه في المقدمة، باب التورع عن الجواب فيما ليس في كتاب ولا سنة رقمه (١١٥) ٦٠/١.

ب ـ وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: لما نزلت ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ قال رسول الله ﷺ: «**أما إن الله ورسوله لغنيان عنها، ولكن جعلها الله رحمة لأمتي، فمن استشار منهم لم يعدم رشداً ومن تركها لم يعدم غياً**»[1].

ج ـ وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «ما رأيت أحداً أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله ﷺ»[2].

والحوادث في ذلك كثيرة: فقد شاورهم يوم بدر في الذهاب إلى العير وشاورهم كذلك أين يكون المنزل، وشاورهم في غزوة أحد ويوم الخندق في مصالحة الأحزاب بثلث ثمار المدينة عامئذٍ، واستشار علياً وأسامة في فراق عائشة رضي الله عنها[3].

فكان ﷺ يشاورهم في الحروب ونحوها، وقد اختلف الفقهاء: هل كان ذلك واجباً عليه أو من باب الندب تطيباً لقلوبهم؟ على قولين[4].

والشاهد من هذه الأحاديث والآثار حث النبي ﷺ على الشورى بقوله وفعله تأكيداً منه ﷺ على جدواها ونفعها وأنها هداية للخير وأكثر إصابة للحق.

---

(١) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (الثامن والأربعون من الشعب) فصل في فضل الجماعة والألفة وكراهية الاختلاف ٧٦/٦.وقال: «بعض هذا المتن يروى عن الحسن البصري من قوله، وهو مرفوع غريب» انظر فيض القدير٥/٤٤٣.

(٢) أخرجه الشافعي في الأم بسنده إلى أبي هريرة ١٥٨/٧، وذكره ابن حبان في صحيحه ٢١٧/١١، وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى ١٠٩/١٠ طبعة الباز. وقال البيهقي: (أخرجه البخاري من حديث عبدالرزاق) قال الحافظ ابن حجر لما ذكر حديث أبي هريرة: (وهذا القدر حذفه البخاري لإرساله لأن الزهري لم يسمع من أبي هريرة) فتح الباري ٢٩٣/٥، في شرحه لحديث المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم في قصة الحديبية، رقمه في البخاري (٢٧٣١).

(٣) انظر: الشورى وممارستها الإيمانية د. عدنان النحوي، فقه الشورى والاستشارة د. الشاوي.

(٤) انظر: تفسير الطبري ١٥٣/٤، تفسير ابن كثير ١٤٩/٢.

ثالثاً: عمل الصحابة رضي الله عنهم:

وقد طبق الصحابة رضي الله عنهم مبدأ النظر الجماعي للوقائع النازلة أو المستجدة فمن أمثلة ذلك:

أ ـ ما رواه ميمون بن مهران[1] ـ رحمه الله ـ أنه قال: «كان أبو بكر إذا ورد عليه الخصوم نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي بينهم قضى به، وإن لم يكن في الكتاب، وعلم من رسول الله ﷺ في ذلك الأمر سنة قضى بها، فإن أعياه خرج فسأل المسلمين وقال: أتاني كذا وكذا، فهل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى في ذلك بقضاء؟ فربما اجتمع عليه النفر كلهم يذكر فيه عن رسول الله ﷺ قضاءً، فإن أعياه أن يجد فيه سنة عن رسول الله ﷺ جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم، فإن أجمع رأيهم على شيء قضى به.

وكان عمر يفعل ذلك، فإن وجد أبا بكر قضى فيه بقضاء قضى به، وإلا دعا رؤوس الناس، فإذا اجتمعوا على أمر قضى به»[2].

وفي ذلك يقول الإمام القرطبي ـ رحمه الله ـ: «وعمر بن الخطاب قد جعل الخلافة وهي أعظم النوازل شورى. قال البخاري: وكانت الأئمة بعد النبي ﷺ يستشيرون الأمناء من أهل العلم في الأمور المباحة ليأخذوا بأسهلها»[3].

ب ـ وعن المسيب بن رافع[4] رضي الله عنه قال: «كانوا إذا نزلت

---

(١) هو ميمون بن مهران الجزري، أبو أيوب الرقي الفقيه، نشأ بالكوفة ثم نزل الرقة، من سادة التابعين وفقيه من القضاة، استعمله عمر بن عبدالعزيز رحمه الله على خراج الجزيرة وقضائها، وكان ثقة في الحديث كثير العبادة، توفي عام ١١٧هـ. انظر ترجمته: تهذيب التهذيب ٣٤٨/١٠، شذرات الذهب ١٥٤/١، الأعلام ٣٤٢/٧.

(٢) أخرجه الدارمي في سننه في المقدمة باب الفتيا وما فيه من الشدة ٥٨/١.

(٣) تفسير القرطبي ١٦٢/٤.

(٤) المسيب بن رافع الفقيه الكبير أبو العلاء الأسدي الكاهلي كوفي ثبت، وقيل إن عمر بن هبيرة أراد أن يوليه القضاء، فقال ما يسرني، وإن سواري مسجدكم ذهباً. توفي رحمه الله عام ١٥٠هـ.
انظر ترجمته: طبقات ابن سعد ٢٩٨/٦، سير أعلام النبلاء ١٠٢/٥.

بهم قضية ليس فيها من رسول الله ﷺ أمر اجتمعوا لها وأجمعوا، فالحق فيما رؤوا»[1].

ج ـ وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه مع علمه وفقهه يستشير الصحابة، فكان إذا رُفِعت إليه قضية قال: «ادعوا لي علياً وادعوا لي زيداً، وكان، يستشيرهم ثم يفصل بما اتفقوا عليه»[2].

د ـ ما رواه القاضي شريح[3] ـ رحمه الله ـ أنه قال: «قال لي عمر: اقض بما استبان لك من قضاء رسول الله ﷺ فإن لم تعلم كل أقضية رسول الله ﷺ فاقض بما استبان لك من قضاء الإئمة المجتهدين، فإن لم تعلم فاجتهد رأيك واستشر أهل العلم والصلاح»[4].

رابعاً: عمل التابعين:

وعلى هذا النهج من المشاورة والاجتهاد الجماعي سار التابعون أيضاً، فقد روي عن عمر بن عبدالعزيز رضي الله عنه أنه لما ولي المدينة جمع عشرة من فقهائها[5] وهم سادة الفقهاء في ذلك الزمان وكان فيما قاله: «إنما دعوتكم لأمر تؤجرون عليه، وتكونون فيه أعواناً على الحق، وما أريد أن

---

(١) أخرجه الدارمي في سننه في المقدمة باب اتباع السنة ٤٨/١، ٤٩.

(٢) انظر إعلام الموقعين ٥٢/١.

(٣) هو الفقيه أبو أمية شريح بن الحارث بن قيس بن الجهم الكندي، قاضي الكوفة، ويقال: شريح بن شراحيل أو ابن شرحبيل، وهو ممن أسلم في حياة النبي ﷺ وانتقل من اليمن زمن الصديق وقد ولاه عمر قضاء الكوفة فأقام على قضائها ستين سنة توفي سنة ٧٨هـ. انظر ترجمته: تهذيب الأسماء واللغات ٢٣٢/١، وسير أعلام النبلاء ١٠٠/٤، وفيات الأعيان ٤٦٠/٢.

(٤) أخرجه الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه ٤٩١/١.

(٥) وهم: عروة بن الزبير (٩٤هـ)، أبو بكر بن عبدالرحمن (ت٩٤ هـ) عبيد الله بن عبدالله بن زيد (ت٩٨)، خارجة بن زيد (ت١٠٠)، عبدالله بن عبدالله بن عمر (ت١٠٥)، سالم بن عبدالله بن عمر (ت١٠٦)، سليمان بن يسار (ت١٠٧)، القاسم بن محمد (ت ١٠٨)، أبو بكر بن سليمان بن أبي حثمة (ت ؟)، عبدالله بن عامر بن ربيعة (ت سنة بضع وثمانين). انظر: ترتيب المدارك ٥٣/١.

أقطع أمراً إلا برأيكم، أو برأي من حضر منكم»[١].

وهكذا نجد من خلال ما تقدم عرضه من أدلة توضح مشروعية واعتبار الاجتهاد الجماعي الذي لا يستبد فيه أحد برأيٍ مجردٍ مهما علت منزلته، لعلمهم أن رأي الجماعة أقرب إلى الصواب وأولى بالاتباع[٢].

ثانياً: حجية الاجتهاد الجماعي:

ـ تحرير محل النزاع:

اتفق الأصوليون على أن حكم المجتهد الذي توصل له باجتهاده في واقعة ما أنه ملزم له يجب عليه العمل به، ويحرم عليه مخالفته إلى حكم آخر مخالفٍ لاجتهاده لأن ذلك تقليد للغير لا يجوز في حقه إلا أن يعدل عن اجتهاده إلى غيره بناء على رأيٍ راجحٍ وحجةٍ ظاهرة، فهذا العدول ليس تقليداً للغير بل هو اجتهاد جديد منه.

كما اتفقوا على أن غير المجتهد من العوام وغيرهم لا يلزمهم اتباع اجتهاد معين بل يجوز لهم مخالفته إلى اجتهاد آخر يرون فيه الحق؛ لأن ما توصل إليه المجتهد من حكم إنما كان بغلبة الظن وليس بنص قاطع لا يحتمل المخالفة[٣].

هذا فيما يتعلق بحجية الاجتهاد بشكل عام، أما الاجتهاد الجماعي فيختلف باعتباره اتفاق أكثر المجتهدين حول حكم شرعي، فهل ينزّل منزلة الإجماع الأصولي فيكون حجة ملزمة أم لا؟

---

(١) سير أعلام النبلاء ١١٨/٥.

(٢) انظر الاجتهاد الجماعي د. شعبان إسماعيل ص٢١ ـ ٢٦، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية د. القرضاوي ص١٨٣، الاجتهاد الجماعي د. عبدالمجيد الشرفي ص٤٨ ـ ٥٣.

(٣) انظر: المستصفى ٣٨٤/٢، بيان المختصر ٣٢٨/٣، البحر المحيط ٢٨٥/٦، شرح الكوكب المنير ٥١٥/٤، فواتح الرحموت ٣٩٢/٢، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٣٠٠/٢، إرشاد الفحول ص٢٦٤.

وقد اختلف العلماء في حجيّة الاجتهاد الجماعي بناءً على اختلافهم في حجيّة رأي الأكثر من المجتهدين هل يعد إجماعاً أم لا ؟ إلى عدّة أقوال:

القول الأول: أن رأي الأكثرية من المجتهدين ليس إجماعاً، وهو مذهب الجمهور(١).

القول الثاني: أن رأي الأكثرية حجيته حجية الإجماع، وهو اختيار الإمام الطبري وأبو بكر الرازي وأبي الحسن الخياط(٢) من المعتزلة والإمام أحمد في رواية عنه(٣).

القول الثالث: أن رأي الأكثرية يكون حجّة ظنية واتباعه أولى من غيره، ولكنه ليس إجماعاً واختاره ابن الحاجب وابن بدران، ـ رحمهم الله تعالى ـ(٤).

القول الرابع: وهو أن الاجتهاد الجماعي هو الإجماع الواقعي الذي يختلف عن الإجماع الأصولي، واختاره بعض المعاصرين، حيث يرون أن الإجماع الأصولي يكون باتفاق جميع المجتهدين وحجته قاطعة لا يجوز لأحد مخالفتها بينما الإجماع الواقعي يعتبر اتفاقاً للأكثرية يطرأ عليه النسخ

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٣١٦/١، فواتح الرحموت ٢٢٢/٢، الإحكام للآمدي ٢٩٤/١، نهاية السول ٢٣٧/٣، شرح الكوكب المنير ٢٢٩/٢، المسودة ص٣٢٩، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص١٣٠.

(٢) هو علي بن محمد بن علي بن فارس أبو الحسن الخياط، عالم بالقراءات من أهل بغداد له كتاب: التبصرة في قراءات الأئمة العشرة. توفي عام ٤٥٠هـ. انظر ترجمته: الأعلام ٣٢٨/٤.

(٣) انظر: المستصفى ١٨٦/١، اللمع ص١٨٧، بيان المختصر للأصفهاني ٥٥٤/١، فواتح الرحموت ٢٢٢/٢، الأحكام للآمدي ٢٩٤/١، شرح تنقيح الفصول ص٣٣٦، شرح الكوكب المنير ٢٣٠/٢، إرشاد الفحول ص٨٩.

(٤) انظر: بيان المختصر للأصفهاني ٥٥٤/١، الإحكام للآمدي ٢٩٤/١، شرح الكوكب المنير ٢٣٠/٢، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص١٣٠.

والمعارضة، وبالنظر في حجَيّة هذا القول وأدلته فإنه يرجع في الحقيقة إلى القول الثالث[1].

ـ الأدلة والمناقشة:

أولاً: أدلة القول الأول:

أ ـ ما روي أن ابن عباس ـ رضي الله عنه ـ قد خالف رأي الأكثرية في مسألة العول وربا الفضل والمتعة ولو كان رأي الأكثرية حجة كالإجماع لبادروا بالإنكار عليه وتخطئته ولم ينقل ذلك عنهم وإنما نقل عنهم مناظرته.

ب ـ ويستدلون أيضاً بقصة أبى بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ في قتال مانعي الزكاة فالصحابة أنكروا على أبي بكر رضى الله عنه ولم يكن قولهم حجة.

ونوقشت هذه الاستدلالات بما يلي:

أن الأكثرية إذا سوّغوا للأقل النادر الاجتهاد فإنه لا يثبت حكم الإجماع بدون قوله كخلاف ابن عباس في العول وأبي بكر في قتال مانعي الزكاة وإن لم يسوّغوا له الاجتهاد وأنكروا عليه قوله فإنه يثبت حكم الإجماع بدون قوله وهو بمنزلة قول ابن عباس في ربا الفضل؛ فإن الصحابة لم يسوّغوا له هذا الاجتهاد وقد روي أنه رجع إلى قولهم فكان ثابتاً بدون قوله[2].

ثانياً: أدلة القول الثاني:

واستدل القائلون بأن رأي الأكثر حجة كالإجماع بأدلة من المنقول ومن المعقول:

---

(١) انظر: الإسلام عقيدة وشريعة الشيخ محمود شلتوت ص٥٤٦، طبعة دار الشروق، الطبعة الثالثة عشر ١٤١٤هـ، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية د. القرضاوي ص ١٨٣ ـ ١٨٤، الاجتهاد الجماعي د. عبدالمجيد الشرفي ص٩٣ ـ ٩٩.

(٢) انظر: البحر المحيط ٤/٤٧٦، التقرير والتحبير ٣/٩٣، فواتح الرحموت ٢/٢٢٢ ـ ٢٢٣، الإحكام للآمدي ١/٢٩٤.

أ ـ فالأدلة من المنقول منها: ما جاء عن النبي ﷺ أنه قال: «**إن الله لم يكن ليجمع أمة محمد ـ ﷺ ـ على ضلالة**»[1] وقوله: «**عليكم بالسواد الأعظم**»[2]، وقوله: «**لن تجتمع أمتي على ضلالة فعليكم بالجماعة فإن يد الله مع الجماعة**»[3].

وجه الدلالة من النصوص: أن لفظ (الأمة) و (السواد الأعظم) يصح إطلاقه على أهل العصر وإن خالف الواحد أو الاثنان كما يقال: بنو تميم يحمون الجار ويكرمون الضيف والمراد به الأكثر.

ب ـ أما أدلتهم من المعقول فهي:

١ ـ أن الأمة قد اعتمدت في خلافة أبي بكر على انعقاد الإجماع عليه باتفاق أكثر الصحابة مع مخالفة بعضهم كعلي وسعد بن عبادة[4] في أول الأمر.

---

(١) سبق تخريجه ص ١٧٨.

(٢) أخرجه ابن ماجة في سننه كتاب الفتن، باب السواد الأعظم رقمه(٣٩٥٠) ١٣٠٣/٢، قال البوصيري في الزوائد: «هذا إسناد ضعيف لضعف أبي خلف الأعمى واسمه حازم بن عطاء، ورواه عبد بن حميد حدثنا يزيد بن هارون أنبأنا بقية بن الوليد أنبأنا معان فذكره. وراه أبو يعلى الموصلي ثنا داود بن رشيد ثنا الوليد فذكره بإسناده ومتنه وقد روى هذا الحديث من حديث أبي ذر وأبي مالك الأشعري وابن عمر وأبي نضرة وقدامة بن عبدالله الكلابي وفي كلها نظر. قاله شيخنا العراقي رحمه الله» برقم (١٣٨٧) ٢٢٨/٣.

(٣) أخرجه الترمذي في سننه من طريق عبدالله بن عمر، كتاب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة رقمه (٢١٦٧) ٤٠٥/٤ وقال عنه: حديث غريب من هذا الوجه. وأخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد ٢١٨/٥ وقال: «رواه الطبراني بإسنادين رجال أحدهما ثقات رجال الصحيح خلا مرزوق مولى آل طلحة وهو ثقة».

(٤) هو سعد بن عبادة بن دليم بن حارثة الخزرجي كان يسمى في الجاهلية بالكامل شهد العقبة مع السبعين من الأنصار وكان أحد النقباء الأثني عشر فكان سيداً جوّاداً ولم يشهد بدراً ولكنه شهد المشاهد كلها مع رسول الله ﷺ توفي بحوران وهو في طريقه إلى الشام عام ١٥هـ.

انظر ترجمته: طبقات ابن سعد ٤٦٠/٣، سير أعلام النبلاء ٢٧٠/١، شذرات الذهب ٢٨/١.

٢ ـ أن الاعتداد بمخالفة الأقلية يمنع انعقاد الإجماع أصلاً ولا يكاد إجماع يسلم من مخالفة واحد أو اثنان سراً أو علانية وذلك تعطيل لدليل شرعي.

٣ ـ أن إنكار الصحابة على ابن عباس رضي الله عنهما في خلافه في ربا الفضل و العول والمتعة دليل على أن اتفاقهم حجة فلذلك أنكروا عليه وإلا فإن المجتهد ليس له أن ينكر على مجتهد.

ونوقشت أدلة القول الثاني بما يلي:

أن لفظ (الأمة) الوارد في الأحاديث دلالته على الكثرة من باب المجاز وإلا فإن لفظ (الأمة) يجب حمله على الكل لكون الحجة فيه قطعية، والسواد الأعظم هم جميع أهل العصر، لأنه لا أعظم منه.

أما نقاشهم لأدلة المعقول: فقد ردُّوا دليلهم الأول بما يلي:

أن ما ذكروه من أن بيعة أبى بكر ـ رضي الله عنه ـ اعتبرت إجماعاً رغم تخلف بعض الصحابة، فكان إجماع أكثرية وليس اتفاق الكل، يجاب على هذا بأن البيعة بالإجماع الكامل, والذين تخلفوا كان تخلفهم لعذر وليس لعدم موافقة، إذ أنهم بعد زوال العذر تمت منهم الموافقة.

وردوا الدليل الثاني: بقولهم إن ما قالوه: (لو كان يخرم الإجماع مخالفة واحد أو أكثر، لما انعقد إجماع)، يجاب عليه: بأن الاحتجاج بالإجماع لا يتحقق إلا بموافقة كل المجتهدين، وإلا فهو رأي أكثرية فقط. والعلم بموافقة الجميع، يتم إما بتصريح المقال أو بقرائن الأحوال وهذا ممكن.

وردّوا الدليل الثالث: فقالوا إن إنكار الصحابة على ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ فيما ذهب إليه لم يكن بناءً على أنه خالف ما اعتبر إجماعاً، فالإجماع لم يتحقق، وإنما ذلك لأمر آخر؛ وهو أن ما ذهب إليه ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ في موضوع الربا والمتعة مخالف لما رواه الصحابة من الأخبار الدالة على تحريم الربا ونسخ المتعة ولذا صح عن ابن

عباس ـ رضي الله عنهما ـ أنه رجع لما سمع ما رووه له[1].

ثالثاً: أدلة القول الثالث:

استدل الذين ذهبوا إلى حجية الأكثرية واعتبروها حجية ظنية وليست إجماعاً بما يلي:

أ ـ اتفاق الأكثر على قولٍ يدل على وجود دليلٍ راجح، وإلا لما اتفقوا، ويبعد أن يكون للمخالف للأكثرية دليله راجحاً، وأيضاً من البعيد جداً أن يكون للأقلية دليل لم يطلع عليه الأكثرية أو خالفه الأكثرية غلطاً أو عمداً.

ب ـ إن خبر الواحد بأمرٍ لا يفيد العلم، وخبر الجماعة إذا بلغ عددهم حدّ التواتر يفيد العلم، فليكن مثله في باب الاجتهاد و الإجماع.

ج ـ إن الكثرة يحصل بها الترجيح في رواية الخبر، فليكن مثله الاجتهاد، فتكون الكثرة مرجحة لأصحابها، ويكون اتباع رأيهم هو الأولى.

ونوقشت أدلة القول الثالث بما يلي:

فأما ردهم للدليل الأول، قالوا: إنه لا مانع من أن يكون الحق مع الأقل، لأن الأكثر ليس كل الأمة حتى تكون لهم العصمة من الخطأ.

وقالوا في ردّ الدليل الثاني: إن خبر الأكثر إذا كان يفيد العلم فيما يخبرون به عن أمر محسوس فهو ليس كذلك فيما يجتهدون به عن أمر صادر عن رأيهم ـ لا عن رؤيتهم ومشاهدتهم ـ فلا يفيد العلم.

أما ردّهم على الاستدلال الثالث: فقالوا إنه لا يلزم من الترجيح بالكثرة في الرواية الترجيح بالكثرة في الرأي، فإن في الرأي قد يكون رأي

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي ٢٩٥/١ ـ ٢٩٩، أصول السرخسي ٣١٦/١، شرح تنقيح الفصول ص٣٣٦، إرشاد الفحول ص٨٩، البحر المحيط ٤٧٦/٤، ٤٧٧.

الأقلية أكثر رجحاناً، وأما في الرواية فهي تعتمد على السماع المحسوس وليس على الرأي. . وفي المحسوس يكون الأكثر أولى.

وأجيب على هذه المناقشات:

بأن الأكثرية أولى وأقرب إلى الحق من الفرد في الغالب، فيكون رأيهم أولى لأنه أكثر صواباً من الفرد في الغالب، فيؤخذ بالغالب في مقابلة النادر[(١)].

القول الراجح:

بعد عرض الأدلة والمناقشة يترجح ـ والله تعالى أعلم ـ القول الثالث وهو أن: الاجتهاد الجماعي حجة ظنية ظناً راجحاً تجعل اتباعه أولى من الاجتهاد الفردي، وإذا صدر بتنظيم الاجتهاد الجماعي قرار من ولي أمر المسلمين فتكون مقررات تلك المجامع الاجتهادية أحكاماً ملزمة للعامة فيما يبنى على المصالح من باب أن طاعة ولي الأمر واجبة كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾[(٢)]، أما إذا كان الاجتهاد الجماعي مجرد جهد من قِبَل العلماء دون أن يصدر بتنظيمه قرار من ولي الأمر فيجوز للآخرين أن يجتهدوا بخلافه إلا أن اتباعه يكون هو الأولى والأرجح من اتباع الاجتهادات الفردية. وبهذا يتبين لنا أن الاجتهاد الجماعي ليس إجماعاً قاطعاً وذلك لعدم وجود الاتفاق التام بين المجتهدين وليس حجة قاطعة بناءً على أن قول الأكثر ليس إجماعاً، والله تعالى أعلم بالصواب.

المطلب الثالث:

الاجتهاد الجماعي في النوازل.

إن الله عز وجل أكمل شريعته ببعثة خاتم المرسلين ﷺ فلم يبق أمر

---

(١) انظر: بيان المختصر للأصفهاني ٥٥٤/١، الإحكام للآمدي ٢٩٥/١ ـ ٢٩٧، التقرير والتحبير ٩٤/٣، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص١٣٠.

(٢) سورة النساء، آية: ٥٩.

من أمور الدنيا أو الآخرة أو للناس فيه مصلحة خاصة أو عامة إلا ووضحه وبينه وجعل الناس على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك.

يقول الله عز وجل عن هذه النعمة العظيمة: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾[١]، فمبادئ الإسلام وشرائعه العامة واضحة جلية أما الجزئيات فبعضها قد تضمنته نصوص الكتاب والسنة وبعضها ترك للاجتهاد على ضوء نصوص الكتاب والسنة لأن الجزئيات التي تتولد عن الحوادث المستجدة لا تتناهى، بينما النصوص تتناهى ولو ألزم الناس في كل قضية جزئية أن يحكمها نص لوقع الناس في حرج.. وأيضاً فإن القضايا قد تتغير صورها وملابساتها وأنواعها من زمن إلى آخر.. فلو وضعت لها نصوص تشريعية، فسيقيّد ذلك من حركة الأمة ويعطل مسيرتها، ولكن الشارع جعل لما يستجد في حياة الناس وما هو قابل للتغير قواعد كلية ومبادئ عامة يعود الناس إليها ليجدوا فيها الحكم عن طريق الاجتهاد والقياس أو غيره من مسالك الاجتهاد، كالاستحسان والمصلحة المرسلة والعرف وسد الذرائع وغيرها، يقول الشاطبي ـ رحمه الله ـ «فلم يبق للدين قاعدة يحتاج إليها من الضروريات والحاجيات أو التكميليات إلا وقد بُيِّنت غاية البيان، نعم يبقى تنزيل الجزئيات على تلك الكليات موكولاً إلى نظر المجتهد فإن قاعدة الاجتهاد أيضاً ثابتة في الكتاب والسنة فلا بد من إعمالها ولا يسع تركها، وإذا ثبتت في الشريعة أشعرت بأن ثمَّ مجالاً للاجتهاد، ولا يوجد ذلك إلا فيما لا نص فيه وقد نص العلماء على هذا المعنى فإنما المراد من الكمال الوارد في الآية: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ﴾ بحسب ما يحتاج إليه من القواعد الكلية التي يجري عليها مالا نهاية له من النوازل»[٢].

فإذا كان الاجتهاد ضرورياً في حياة أسلافنا فهو أكثر ضرورة في حياتنا

---

(١) سورة المائدة: آية: ٣.

(٢) الاعتصام ٨١٧/٢.

اليوم، ذلك أن أوضاعنا الحياتية قد تغيرت عما كانت عليه الماضي تغيراً كبيراً وتطورت تطوراً مذهلاً خاصة فيما يتعلق بالمعاملات ونتج عن ذلك ظهور قضايا ونوازل جديدة لم تكن موجودة من قبل، ونشأة علاقات جديدة لم تكن من قبل، وكل يوم والنوازل تتوالى مما يوجب مواجهتها باجتهادات يُبيَّن فيها حكم الله تعالى حتى يكون المسلم على بينةٍ من أمره فيما يدع وفيما يذر اتباعاً لشرع الله تعالى وامتثالاً لأمره.

فإذا كانت النوازل المستجدة في عصرنا الحاضر كثيرة فإنها أيضاً ذات تعقيدات وملابسات وتداخلات بعلوم ومعارف أخرى، مما جعل الاجتهاد في النوازل يختص النظر فيه بأمرين مهمين:

الأمر الأول: أن تتوفر في أهل النظر والاجتهاد في تلك النوازل سعة علم في التشريع الإسلامي والمعارف الإنسانية الأخرى حتى يكون الاجتهاد في تلك القضايا متكاملاً وناضجاً ومستوعباً كل جوانب النازلة المجتهد فيها ويكون حكمه عليها صحيحاً، وهذا القدر الكبير من العلوم والمعارف لا يمكن توفره في عصرنا الراهن في عالم واحد وإنما يحتاج إلى عدد من العلماء ليكمل بعضهم بعضاً.

فالعالم المجتهد في العلوم الشرعية يكمله عالم متخصص متبحر في العلوم الإنسانية وحتى لو افترضنا إن رجلاً لديه إلمام بكل العلوم، فإن تعرضه للخطأ أكثر احتمالاً من تعرض الجمع الكثير، لذلك فالاجتهاد الجماعي يكون أكثر إصابة للحق وأقل خطأً من الاجتهاد الفردي كما سبق توضيح ذلك في بحث أهمية الاجتهاد[1].

وهكذا نجد أن الاجتهاد الجماعي في النوازل مطلب حاجي لا بد منه حتى تتسع الشريعة وتشمل الكثير من القضايا الاقتصادية والعلمية والطبية والاجتماعية والسياسية وكل ما له صلة بالحياة اليومية، ولا بد للبحث فيها ودراستها دراسة علمية مفيدة، من تصور صحيح واستيفاء كامل

---

(١) انظر ص (٢٣٤ ـ ٢٣٩) من الرسالة.

لكافة جوانبها الواقعية والعلمية أولاً، ثم الشرعية ثانياً.

ولن يتم ذلك على الوجه الأكمل إلا عبر الاجتهاد الجماعي[1].

ومن هنا جاءت نداءات كثير من العلماء المعاصرين بضرورة الاجتهاد الجماعي في النوازل، أورد منها البعض:

١ ـ يقول الشيخ علي حسب الله ـ رحمه الله ـ: «ومنها ما يتعلق بمعاملاتهم بعضهم مع بعض واختلاف الأحكام في هذا مجاف للنظام ومجانب للعدل وخاصة في البيئة الواحدة والبيئات المتماسكة والاجتهاد هنا إنما يفيد فائدة عملية إذا اتجه وجهة جماعية»[2].

٢ ـ يقول الشيخ أحمد محمد شاكر[3] ـ رحمه الله ـ: «ثم إن الاجتهاد الفردي غير منتج في وضع القوانين، بل يكاد يكون محالاً أن يقوم به فرد أو أفراد والعمل الصحيح المنتج هو الاجتهاد الجماعي فإذا تبودلت الأفكار وتداولت الآراء ظهر وجه الصواب إن شاء الله»[4].

٣ ـ يقول الشيخ د. يوسف القرضاوي: «ينبغي في القضايا الجديدة أن تنتقل من الاجتهاد الفردي إلى الاجتهاد الجماعي الذي يتشاور فيه أهل العلم في القضايا المطروحة وخصوصاً فيما يكون له طابع العموم ويهم جمهور الناس فرأي الجماعة أقرب إلى الصواب من رأي الفرد»[5].

---

(١) انظر: الاجتهاد الجماعي د. عبدالمجيد الشرفي ص ١٠٨ ـ ١١٠، مناهج البحث في الفقه الإسلامي د. عبدالوهاب أبو سليمان ص ٩٨ ـ ٩٩ دار ابن حزم والمكتبة المكية، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.

(٢) أصول التشريع الإسلامي ص٨٠.

(٣) هو أحمد محمد شاكر بن أحمد بن عبدالقادر من آل ابي علياء، عالم بالحديث والتفسير مصري، مولده ووفاته بالقاهرة التحق بالأزهر ففاز بشهادة العالمية سنة ١٩١٧م وعين قاضياً ثم رئيساً للمحكمة الشرعية العليا، توفي عام ١٣٧٧هـ ومن أهم أعماله شرح مسند الإمام أحمد وتحقيق رسالة الشافعي وغيرها. انظر ترجمته: الأعلام ٢٥٣/١.

(٤) الشرع واللغة ص٩٥.

(٥) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ص١٨٢.

٤ ـ يقول الشيخ مصطفى الزرقا ـ رحمه الله ـ: «لقد كان الاجتهاد الفردي ضرورة في الماضي وهو الآن ضرر كبير فالمحاذير التي كانت مخاوف يخشى وقوعها في القرن الرابع الهجري، ولأجلها أغلق فقهاء المذاهب الاجتهاد قد أصبحت اليوم أمراً واقعاً.

فإذا أردنا أن نعيد للشريعة وفقهها روحها وحيويتها بالاجتهاد الواجب استمراره في الأمة شرعاً، والذي هو السبيل الوحيد لمواجهة المشكلات الزمنية الكثيرة بحلول شرعية جريئة عميقة في البحث متينة الدليل بعيدة عن الشبهات والريب والمطاعن قادرة على أن تهزم الآراء والعقول الجامدة والجاحدة على السواء فإن الوسيلة الوحيدة إلى ذلك هي أن نؤسس أسلوباً جديداً للاجتهاد وهو اجتهاد الجماعة بدلاً من الاجتهاد الفردي وبذلك نرجع بالاجتهاد إلى سيرته الأولى في عصر أبي بكر وعمر رضي الله عنهما»[1].

٥ ـ يقول الشيخ محمد الدسوقي: «إن ما جدَّ من مشكلات في عصرنا الحاضر يحتاج إلى تخصصات علمية مختلفة كي يدرس دراسة علمية وافية، ومن ثَّمَ كان الاجتهاد الجماعي الذي يهتم فيه إلى جانب الفقهاء كل العلماء الذين لتخصصاتهم علاقة وثيقة بالمشكلات المطروحة؛ أمثل وسيلة لدراسة هذه المشكلات دراسة علمية تنتهي إلى نتيجة عملية»[2].

الأمر الثاني: إن من الأمور المهمة التي ينبغي للقائمين على الاجتهاد في النوازل أن يراعوها تحقيقاً لأهمية الاجتهاد الجماعي للنظر في النوازل المعاصرة ومحافظة على حسن أدائه؛ إنشاء (المجامع الفقهية) التي تضم أغلب المجتهدين في الشريعة ليبذلوا وسعهم في التوصل إلى أحكام تلك النوازل، وحتى تحقق المجامع الفقيهة ثمارها وتكون نافعة في مصلحة الأمة وعاملاً مهماً لتأكيد خلود أحكام الشريعة وشمولها؛ فإن عليها أن تراعي عند إنشائها وتكوينها الأهداف العلمية والعملية لتسعى في تحقيقها وإيجادها، ومن هذه الأهداف:

---

(١) الاجتهاد ص١١٧.

(٢) الاجتهاد والتقليد في الشريعة الإسلامية ص٣٣.

١ ـ جمع كلمة الأمة الإسلامية وذلك من خلال تدبر أحوالها ودراسة أوضاعها وفحص قضاياها وإيجاد الحلول المناسبة لها عن طريق الاجتهاد الجماعي.

٢ ـ أن يسعى المجمع لبيان حكم الله عز وجل في النوازل المستجدة التي لم يسبق بحثها من قِبَل الفقهاء السابقين، أو ترجيح بعض الأقوال المختلفة والتي تحتاج الأمة أن تختار منها ما يحقق المصلحة الغالبة العامة.

٣ ـ أن يثري المجمع الفقه الإسلامي بالاجتهادات الجماعية المتنوعة التي تعالج مشكلات الأمة في شتى جوانب حياتها الإنسانية والاجتماعية مع الالتزام بمقررات وضوابط الشريعة[1].

وقد تصدى للكتابة عن تنظيم الاجتهاد الجماعي من خلال فكرة المجامع الفقهية جمعٌ من العلماء والكُتّاب المحدثين، يمكن ذكر خلاصة اقتراحاتهم حول المجمع الفقهي المنشود من خلال الضوابط التالية:

أ ـ أن يتكون المجمع من العلماء المجتهدين في العالم الإسلامي ممن جمعوا بين العلم الشرعي والدراية المبصرة بواقع الناس والحياة، مع صلاح السيرة والتقوى وفتح مجال الاستشارة لعلماء موثوقين في دينهم من مختلف الاختصاصات العلمية المختلفة.

ب ـ أن يكون المجمع عالي التكوين وذلك بأن يضمَّ من كل قطر إسلامي أشهر فقهائه الراسخين في العلم المتمكنين من الاجتهاد.

ج ـ أن يُرشَّح الشخص لعضوية المجمع على أساس فقهه وورعه وليس على أساس منصبه أو اعتبارات أخرى لا تفيد مهمة المجمع ولا تتناسق مع أهدافه.

---

(١) انظر: الاجتهاد الجماعي د. عبدالمجيد الشرفي ص١٢٦ و١٢٧، الاجتهاد الجماعي د. شعبان إسماعيل ص١٣٧، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية د. القرضاوي ص١٨٣ و١٨٤، مجلة دراسات العدد (١٠) بحث د. العبد خليل ص٢٣٠ ـ ٢٣٢، مجلة المسلم المعاصر العدد (٨٣) بحث د. محمد كمال إمام ص ١٠٨ ـ ١١٢.

د ـ أن تتحقق في العضو المرشَّح أهلية الاجتهاد ويمكن معرفة ذلك بطرق معينه يقرُّها المجمع وله بعد ذلك أن يتحرى ويحتاط في الترشيح والاختيار.

هـ ـ أن يضع المجمع نظاماً تأسيسياً يوضح الأسس العامة لتكوينه كما يضع لائحة تفصيله لإدارته وتسييره، ويضع له في كل فترة خطة وبرنامجاً يحدد فيه ما سيقوم به من أعمال في أثناء تلك الفترة من خلال لجانٍ للعمل ومراكز للبحث تختصر الجهد والوقت.

و ـ أن يتفرغ عدد كافٍ من أعضاء المجمع لمواصلة أبحاثهم واجتهاداتهم تفرغاً كاملاً ويكون لبقية الأعضاء اجتماعات دورية بحسب ما يقتضيه العمل، ويكون للمجمع اجتماعات منتظمة بحسب ما يراه الأعضاء وما يتطلبه العمل لمناقشة المستجدات ومواكبة التطورات.

ز ـ أن يتفق الأعضاء على تحديد معالم المنهجية التي سيسيرون عليها في اجتهاداتهم واستنباطاتهم الفقهية ويلتزمون بها، مهتدين في ذلك بأصول التشريع ومناهج السلف، وأن يستعينوا بأهل الاختصاص في القضايا ذات الطابع الفني.

ح ـ أن يُتَّخذ القرار في المجمع بإجماع أعضائه، وعند اختلافهم يؤخذ برأي الأكثرية من المجتهدين، فإنه أقرب إلى الصواب.

ط ـ أن يأمر أولوا الأمر بتنفيذ مقررات الاجتهاد الجماعي في المسائل الاجتماعية العامة، حتى يكون لتلك المقررات صفة الإلزام، فمن المعلوم في التشريع الإسلامي أن حكم الحاكم يرفع الخلاف(١).

ي ـ أن تتيسر بحوث المجمع ودراساته ومقرراته للاستفادة منها في مجال التقنين والتطبيق بشكل موحد، ويتم الإعلان عن هذه الأحكام في

---

(١) انظر: المنثور في القواعد للزركشي تحقيق د. تيسير فائق أحمد ٦٨/٢و٦٩، طبعة وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت.

جميع وسائل الإعلام المختلفة ثم تطبع في كتب وتوزع على بلدان العالم الإسلامي.

ك ـ أن يتحرر المجمع من أي هيمنة حكومية تتصرف في قراراته وأعماله، ويتم ذلك بتولي المؤسسات العلمية والبحثية إنشاء المجمع وتنظيم أعماله وكذلك تمويل بحوثه ونشاطاته المختلفة.

ولقد يسر الله عز وجل أن تكون فكرة إنشاء المجمع الفقهي حقيقة ثابتة موجودة على أرض الواقع ساهم في إحيائها وإنشائها الاهتمام الرسمي لبعض الهيئات في الدول الإسلامية والجهود المخلصة لبعض العلماء والمفكرين.

ومن هذه المجامع: مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة، والمجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، والمجمع الفقهي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، إلى غيرها من دور الإفتاء والمجالس العلمية الأخرى التي تسعى لتحقيق الاجتهاد الجماعي ولو بصورة قريبة من المجمعات الفقهية، من أجل الحصول على نتائج عملية لمشكلات الأمة ولتحقيق العلاجات والحلول اللازمة للنوازل المستجدة[1].

(١) انظر: الاجتهاد الجماعي د. عبدالمجيد الشرفي ص١٢٦ أ١٣١، الاجتهاد الجماعي د. شعبان إسماعيل ص ١٣٧، الاجتهاد في الإسلام د. نادية العمري ص٢٦٥ ـ ٢٦٦، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية د. القرضاوي ص١٨٣ ـ ١٨٤، الاجتهاد في الفقه الإسلامي للأستاذ عبدالسلام السليماني ص٤٥١ ـ ٤٥٣، بحوث الاجتهاد في الشريعة الإسلامية بحث د. زكريا البري ص ٢٥٣ ـ ٢٥٦، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض عام ١٤٠١ هـ، مجلة المسلم المعاصر العدد (٣٩) عام ١٤٠٤ هـ، بحث د. محمد فاضل الجمالي ص ١٣٥٠ ـ ١٣٦، مجلة دراسات العدد (١٠) بحث د. العبد الخليل ص ٢٣٢ ـ ٢٣٥، مجلة المسلم المعاصر العدد (٨٣) بحث د. محمد كمال إمام ص١٠٨ ـ ١١٢.

الفصل الثالث:

ضوابط النظر في النوازل

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مناهج العلماء في النظر في النوازل.

المبحث الثاني: الضوابط التي ينبغي أن يراعيها الناظر في النوازل.

المبحث الثالث: التكييف الفقهي للنوازل.

تمهيد

إن للنظر والاجتهاد في أحكام النوازل المقام الأسمى في الإسلام لما له من موصول الوشائج بأصوله وفروعه الحظ الأوفى والقدح المعلى.

وهو الميدان الفسيح الذي يستوعب ما جدّ من شئون الحياة والأحياء، وتعرف من خلاله أحكام الشرع في الوقائع والمستجدات الدينية والدنيوية.

وقد أسهم مجتهدو الأمة على اختلاف مراتبهم ـ كما مرّ معنا ـ في هذا المجال بأوفر نصيب وبذلوا في النظر فيها الجهد العظيم حتى لا يكاد أن نجد مجتهداً مبرزاً إلا وله مصنف أو أكثر في النوازل والإفتاء ولا غرابة في ذلك إذ هو فرع من دوحة الشريعة الحنيفية ولبنة هامة يؤسس عليها نظام التشريع الإسلامي وتظهر بها صلاحيته المطلقة في كل زمان ومكان.

وقد تولى ربنا عز وجل هذا المقام بنفسه في أكثر من آية مصرحاً بلفظ الإفتاء كما في قولة تعالى: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي ٱلنِّسَآءِ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي ٱلْكِتَٰبِ فِي يَتَٰمَى ٱلنِّسَآءِ﴾(١).

وقولـه سبحـانـه: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي ٱلْكَلَٰلَةِ إِنِ ٱمْرُؤٌا هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ﴾(٢).

---

(١) سورة النساء، آية: ١٢٧.

(٢) سورة النساء، آية: ١٧٦.

ولا أدل في هذا المقام من أن يتولى سبحانه مقام الإفتاء والنظر في النوازل إلا فضل وعظيم هذه المنزلة وذلك لشرف المتعلق وكفى بذلك فضلاً وشرفاً[1].

ومما يزيد هذا النوع من التبيان لأحكام الشرع فضلاً وأهمية، أن النبي ﷺ قد قام بأمرها وأدَّى حقوقها فقد كان تصرفه بالفتيا وإجابة السائلين عما ينزل بهم، غالب أحواله ﷺ[2].

وقد أفرد الإمام ابن القيم ـ رحمه الله ـ جزءاً من كتابه القيم (إعلام الموقعين) للفتاوى والواقعات التي حكم بها النبي ﷺ[3].

ولم يقف صحابته رضوان الله عليهم وتابعوهم ومن سار على هديهم من الأئمة والمجتهدين من أن ينهجوا هذا الطريق بالتبليغ والبيان والتعليم مما يؤكد منزلة هذا النوع من الاجتهاد والنظر في الإسلام ولذلك قيل عنها: «إنها توقيع عن الله تبارك وتعالى»[4] وذلك لشرف منزلتها وعِظم خطرها.

من أجل ذلك كان لابد من أهلية النظر والاجتهاد لمن أراد أن يخوض غمار النوازل والوقائع لما بيَّنا من أهمية ذلك في نظر الشريعة وحياة المسلمين فعليها تتوقف مصالح الناس وبها يهتدون في شئون دينهم ودنياهم فإلى العلماء يفزع الناس حالما تحلّ بهم الملمات، وتحزبهم الأمور، وتداهمهم المعضلات، وتكثر بينهم النزاعات وتحدث لهم الخصومات؛ لاسيما في مثل عصورنا هذه بما تمتاز به من تشابك وتعقيد وتغير سريع.

---

(١) انظر: الفروق للقرافي ٢/٢١٧، ٢١٨.

(٢) انظر: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ص٩٩.

(٣) إعلام الموقعين ٤/٢٠٥ ـ ٣١٠.

(٤) أدب المفتي والمستفتي ص٧٢.

وقد أشرنا في الفصل السابق إلى الجوانب المتعلقة بأهل النظر في النوازل على اختلاف مراتبهم وتنوع اجتهادهم والشروط التي ينبغي توافرها فيهم؛ إلا أن الحاجة كذلك تؤكد أهمية ذكر بعض الضوابط والقواعد والآداب التي يجب اعتبارها عند القيام بالنظر في النوازل والمستجدات؛ رعايةً لهذا المقام العالي من الشريعة، وإحاطةً له بسياج الحماية من عبث الجهلة والأدعياء.

وقد أخبر النبي ﷺ بخطر ترؤس الجهلة للنظر والاجتهاد لما يترتب عليه من ضرر بالغ على الناس والدين فقال النبي ﷺ: «**إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالماً اتخذ الناس رؤوساً جهّالاً، فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا**»(١).

قال الحافظ ابن حجر ـ رحمة الله ـ: «وفي هذا الحديث الحث على حفظ العلم والتحذير من ترئيس الجهلة وفيه أن الفتوى هي الرياسة الحقيقية وذمّ من يقدم عليها بغير علم»(٢).

ويعلل الإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ عِظم هذه الرياسة بقوله: «فالمفتي مخبر عن الله كالنبي، وموقع للشريعة على أفعال المكلفين بحسب نظره كالنبي ونافذ أمره في الأمة بمنشور الخلافة كالنبي ولذلك سُموا أولي الأمر وقرنت طاعتهم بطاعة الله ورسوله في قوله تعالي: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾»(٣)(٤).

يتضح مما سبق ذكره أهمية مقام الفتيا والاجتهاد والنظر في أحكام النوازل مدى الحاجة الأكيدة لضبط هذا العلم وحمايته من كل عابثٍ بواجباته أو مقصرٍ في حقوقه أو متساهلٍ في شروطه، وسيتبين لنا في

---

(١) سبق تخريجه.
(٢) فتح الباري ١/٢٣٦.
(٣) سورة النساء، آية: ٥٩.
(٤) الموافقات ٥/٢٥٣.

المباحث التالية؛ المنهج العام الذي اتبعه العلماء في النظر في أحكام النوازل، والضوابط المعتبرة في النظر في أحكام النوازل و مستجداتها؛ بغية الوصول إلى أدق النتائج وأصح الأحكام، والله سبحانه هو الموفق وعليه التكلان.

المبحث الأول:

مناهج العلماء في النظر في النوازل

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المنهج العام للأئمة في النظر في النوازل.

المطلب الثاني: المناهج المعاصرة في النظر النوازل.

المطلب الأول:
المنهج العام للأئمة في النظر في النوازل.

وفيه ثلاث مسائل:

بعد أن بيّنّا أهمية النظر والاجتهاد في أحكام النوازل وأكدنا على وجوب رعاية هذا المقام والاعتناء به والاحتياط له، كانت الحاجة لبيان المنهج العملي الذي ينبغي مراعاته في النظر في أحكام النوازل والخطة المرعية للوصول إلى الحكم الصحيح في هذه النازلة أو تلك، إذ في معرفة المنهج المتبع للعلماء عند النظر في أحكام النوازل كفاية إيضاح وبيان لهذه الرعاية والانضباط والتي ينبغي أن يسير عليها المفتون والمجتهدون تحقيقاً للمنهج السليم في النظر وحفاظاً لأهل النظر من أن ينحرفوا عن الاجتهاد الحق نحو الإفراط أو التفريط في الخطوات التي قرّرها الأئمة لهذا المنصب العظيم.

ولعلنا من خلال المسائل التالية أن نبين بإذن الله نشأة ومعالم هذا المنهج على النحو التالي:

المسألة الأولى: نشأة المناهج الفقهية للنظر والاجتهاد.

كان أمر الناس جارياً على السلامة والسداد من الإسلام والسنة في صدر هذه الأمة من عصر الصحابة رضوان الله عليهم إلى القرون المشهود لها بالفضل والخيرية، فالشريعة ظاهرة والسنة قائمة، والبدع مقموعة والألسن عن الباطل مكفوفة والعلماء عاملون، ولعلمهم ناشرون، والعامي يستفتي من يثق به وتطمئن إليه نفسه ممن لقيه من علماء المسلمين، لم يتخذوا من دون الله وليجة ولا إماماً من دون رسول الله ﷺ وهديه مع كثرة فقهاء الصحابة رضي الله عنهم، ومنهم الخلفاء الأربعة الراشدون، ومع وفرة علماء التابعين وتابعيهم وتابعي تابعيهم، حتى كان في العصر الواحد نحو خمسمائة عالم يصلح كل واحد منهم أن يكون إماماً يتمذهب له، ويقلد في قوله ورأيه من دون أن يُنزِّل أحدهم منزلة المعصوم ﷺ أو ينصب نفسه حاكماً على السنة والدليل لشدة رفضهم لذلك وإبائهم على الناس أن يقلدوهم من دون اتباع، والنصوص في ذلك مستفيضة في تأكيد هذا المعنى(١).

هذا مع وجود ما يتميز به كل إمام في عصره من طريقةٍ في فهم النصوص وسلوك منهج واضح في الاجتهاد عند حدوث المسائل والواقعات؛ ولهذا كان أهل المدينة يتبعون في الأكثر فتاوى ابن عمر رضي الله عنهما، وأهل مكة فتاوى ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ وأهل الكوفة فتاوى ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ وعن هؤلاء أخذت الأمة مناهجها في النظر والاجتهاد.

يقول الإمام ابن القيم ـ رحمه الله ـ: «والدين والفقه والعلم انتشر في

---

(١) انظر: المدخل المفصل لبكر أبو زيد ٥٣/١، الفقيه والمتفقه ٣٣٨/٢ ـ ٣٤٦، جامع بيان العلم وفضله ٩٧٥/٢ ـ ٩٩٧، مجموع الفتاوى ٢١١/٢٠، ٢١٢، إعلام الموقعين ٣٧/١ ـ ٣٩.

الأمة عن أصحاب ابن مسعود وأصحاب زيد بن ثابت وأصحاب عبدالله بن عمر وأصحاب عبدالله بن عباس؛ فعِلمُ الناس عامته عن أصحاب هؤلاء الأربعة فأما أهل المدينة فعلمهم عن أصحاب زيد بن ثابت وعبدالله بن عمر وأما أهل مكة فعلمهم عن أصحاب عبدالله بن عباس، وأما أهل العراق فعلمهم عن أصحاب عبدالله بن مسعود»[(١)].

وعلى هذا الحال السديد جرت أحوال من بعدهم من التابعين وتابعيهم ومنهم الأئمة الأربعة على السير في ركب سلفهم الصالح في نشر الخير والهدى والبر والتقوى والعلم والفقه؛ بالتبليغ والتنقيح والعناية الفائقة في النظر والاستنباط، فظهر فضلهم واحتوشهم الطلاب وكثر حولهم الأصحاب وتنافسوا في جمع أقوالهم وفتاواهم وتصنيفها وتأصيلها والتقعيد لها حتى بلغ أثر كل منهم مبلغاً واتُخذ ذلك مذهباً وصاحبه إماماً.

فبرز فقه الأئمة الأربعة وترسخ على مرِّ الأعوام، واعتناء الطلاب والأتباع، وأصبحت مذاهبهم وطرقهم في النظر والاجتهاد مشاعل نور وهداية، يستضيء بها من جاء بعدهم من الأئمة والمجتهدين.

ويمكن القول أن المناهج الفقهية في النظر والاجتهاد قد تأسست وأصبحت ذات معالم واضحة في البحث والاستنباط بعد القرن الثاني إلى منتصف القرن الرابع ومنها المذاهب الأربعة وغيرها[(٢)].

وبعد منتصف القرن الرابع نشطت حركة التدوين الفقهي للمذاهب الأربعة والتصنيف في ذلك، ويعلل ذلك الشيخ مصطفى الزرقا ـ رحمه الله ـ بأن تدوينها ـ أي المصنفات الفقهية لكل مذهب ـ قد سهّل على الناس تناولها والناس دائماً يطلبون السهل اليسير دون الصعب العسير، وقد كان يدفع الناس إلى الاجتهاد في العصور السابقة ضرورة ملجئة إلى تعرف أحكام الحوادث والشئون الجديدة التي لا يعرفون حكمها الشرعي، فلما جاء

---

(١) إعلام الموقعين ١/١٧.

(٢) المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للدكتور عبدالكريم زيدان ص ١١٨ ـ ١٢١، مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة عشر ١٤١٧ هـ.

المجتهدون في الأدوار السابقة ودونوا أحكام الحوادث التي عرضت والتي يحتمل عروضها، صار الناس كلما عرضت لهم مسألة وجدوا السابقين قد تعرضوا لها، فاكتفوا بمقالهم في شأنها، فسدّت حاجتهم بما وجدوا، فلا حافز يحفزهم إلى بحث جديد.

وساعد على ذلك ما للأقدمين من موقع علمي كبير جدير بالتقدير وما يكسبهم تفوقهم على مضي الزمن من إجلال، وما يكون من عناية الأمم بتكريم سلفها الصالح ليرتبط حاضرها بماضيها برباط متين، لهذا كله انصرف الناس إلى التقليد، اللهم إلا في تعرف علل الأحكام المذهبية أو ترجيح بعض الآراء في المذهب نفسه على غيرها. ويسمى من أُوتي القدرة العلمية على ذلك: مجتهداً في المذهب[1].

ولا يفهم مما مضى أن جل فقهاء هذه الفترة قد أخلد إلى التقليد بل كان في كل مذهب من أهل الاجتهاد المطلق مَنْ لم يقلد ولكن سلك طريق إمامه في الاجتهاد.

ويبين هذه الحقيقة الإمام السيوطي ـ رحمه الله ـ بقوله: «والصحيح الذي ذهب إليه بعض أصحابنا وهو أنهم صاروا إلى مذهب الشافعي لا تقليداً له بل وجدوا طريقه في الاجتهاد والقياس أسدّ الطرق ولم يكن لهم بدّ من الاجتهاد فسلكوا طريقه وطلبوا معرفة الأحكام بطريق الشافعي ثم فتوى المفتي في هذه الحالة كفتوى المستقل في العمل بها والاعتداد بها في الإجماع والخلاف»[2].

ولهذا استقرت مناهج الأئمة الأربعة على أنها طرق للنظر والاستنباط في بحث أحكام النوازل والمستجدات وذلك لاستيعابهم لسائر أساليب المتقدمين مما لا يسع أحداً جاء بعدهم أن يحدث طرقاً تختلف كلية عما قرروه وبينوه من أصول وقواعد.

---

(١) المدخل الفقهي العام ١/١٧٩.

(٢) الرد على من أخلد إلى الأرض ص١١٤.

ويزيد الإمام السيوطي ـ رحمه الله ـ تأكيد ذلك بنقل نصوص بعض العلماء عندما قال: «وقال ابن برهان[1] في كتابه في الأصول: أصول المذهب وقواعد الأدلة منقولة عن السلف، فلا يجوز أن يحدث في الأعصار خلافها. وقال ابن المنير[2] : أتباع الأئمة الآن الذين حازوا شروط الاجتهاد مجتهدون ملتزمون أن لا يحدثوا مذهباً.

أما كونهم مجتهدون فلأن الأوصاف قائمة بهم، وأما كونهم ملتزمين أن لا يحدثوا مذهباً، فلأن إحداث مذهب زائد بحيث يكون لفروعه أصول وقواعد مباينة لسائر قواعد المتقدمين متعذر الوجود، لاستيعاب المتقدمين لسائر الأساليب»[3].

هذا وقد حكى الإمام الحطاب[4] ـ رحمه الله ـ الإجماع على اتباع أصحاب المذاهب الأربعة ونقل عن الإمام القرافي ـ رحمه الله ـ أنه رأى الشيخ تقي الدين ابن الصلاح ـ رحمه الله ـ يقول ما معناه: أن التقليد يتعين

---

(١) هو شرف الإسلام أبو الفتح أحمد بن علي بن محمد الوكيل المعروف بابن برهان، كان بارعاً في الفقه وأصوله شديد الذكاء والفطنة صحب أبو الوفاء ابن عقيل وأخذ عنه وكذلك عن الإمام الغزالي، له مصنفات عدة منها: الوصول إلى الأصول والوجيز والأوسط والوسيط والبسيط في الأصول وغيرها توفي عام ٥١٨ هـ.
انظر ترجمته: وفيات الأعيان ٩٩/١، شذرات الذهب ٦٠/٤، مقدمة تحقيق كتاب الوصول إلى الأصول ص٩.

(٢) هو عبدالواحد بن منصور بن محمد بن المنير ولد عام ٦٥١ هـ يلقب بفخر الدين السكندري المالكي: مفسر له شعر ونظم في (كان وكان) توفي في الإسكندرية عام ٧٣٣هـ صنف كتاباً كبيراً في التفسير وله ديوان في المدائح النبوية.
انظر ترجمته: الدرر الكامنة ٤٢٢/٢، الأعلام ١٧٧/٤.

(٣) المرجع السابق ص١١٣.

(٤) هو أبو عبدالله محمد بن محمد المعروف بالحطاب الرعيني والملقب بشمس الدين. من علماء المالكية في الفقه والأصول مع الإلمام بعدد آخر من العلوم، أصله من المغرب، ولد بمكة واشتهر فيها ومات بطرابلس عام ٩٥٤هـ.
من مصنفاته: مواهب الجليل شرح مختصر خليل في الفقه، وقرة العين بشرح ورقات إمام الحرمين.
انظر ترجمته: الأعلام ٥٨/٧، معجم المؤلفين ٢٣٠/١١.

لهؤلاء الأربعة دون غيرهم، لأن مذاهبهم انتشرت وانبسطت حتى ظهر فيها تقييد لمطلقها وتخصيص لعامها وشروط فروعها، فإذا أطلقوا حكماً في موضع وُجِد مكملاً في موضع آخر أما غيرهم فتنقل عنهم الفتاوى مجردة[1].

المسألة الثانية: أهمية الرجوع إلى المذاهب الأربعة في التعرف على أحكام النوازل.

وتكمن أهمية هذا الرجوع للمذاهب في الأسباب التالية:

١ ـ كونها قد خدمت الفقه الإسلامي وقدمت أنجح الحلول لفروع وجزئيات كثيرة من مشكلات الناس ووقائعهم، ليس على نطاق العبادات فحسب بل في المعاملات وغيرها وفسرت النصوص في دائرة الكتاب والسنة وأنارت السبل للناس بضبط القواعد والمناهج.

فالذي يدّعي الاجتهاد في النوازل والمستجدات كيف يصدق له ذلك دون المرور بهذا التراث الخالد الذي قام به أئمة الفقه الإسلامي الأولون والمتأخرون منهم، فلا بد من الاطلاع على ذلك لتفتح له آفاقاً أرحب، وميادين أوسع للنظر والتطبيق؛ وخاصة إن هذه المذاهب مرتبطة بأصول الشريعة بأوثق الروابط وأقواها.

٢ ـ إن المذاهب الفقهية شعب تطبيقية لمصادر الشريعة الإسلامية، ففي دائرتها يمكن التعرف على كيفية ربط الفروع بالأصول، ولا شك أن ذلك مما يساعد على الاجتهاد في صوره المعاصرة وهو ما ألمح إليه ابن رشد الحفيد[2] ـ رحمه الله ـ في (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) متخذاً

---

(١) انظر: مواهب الجليل ٤٢/١.

(٢) هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن أبي الوليد بن رشد المالكي الشهير بالحفيد الغرناطي يلقب بقاضي الجماعة، كان عالماً جليلاً، أصولياً فقيهاً حافظاً متقناً فيلسوفاً حكيماً له تصانيف عديدة منها: بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه ومنهاج الأدلة في الأصول والكلية في الطب وغيرها.
انظر ترجمته: سير أعلام النبلاء ٣٠٧/٢١، الديباج المذهب ص٣٧٨، شذرات الذهب ٣٢٠/٤.

المذاهب الفقهية موضوعاً للمقارنة والمقابلة والاستنتاج؛ فالاطلاع على ذلك وسيلة لمعرفة الحق منها، فكيف يمكن صرف النظر عنها ؟!.

٣ ـ في الرجوع إلى المذاهب الفقهية اطلاع على حلول جزئية، وفروع فقهية، لمشكلات متنوعة إنسانية واجتماعية واقتصادية قد لا نجد لها حكماً منصوصاً عليه في الكتاب والسنة بالتعيين وإن كانت هذه الحلول راجعة بالتبع إلى هذين المصدرين استلهاماً واستنباطاً.

ومن أجل ذلك كان في الاطلاع على كتب الفقه والنوازل والفتاوى فوائد لا تحصى إذ من خلالها يتعرف المطّلع الباحث على طريقة الفتوى، ومستندها الشرعي، ودراسة الواقعة وكيفية تنزيل هذا المستند عليها وفي ذلك كله تمرين للمجتهد على النظر في أحكام النوازل المعاصرة(١).

وهكذا يتبين لنا أن المذاهب الفقهية طريق إلى الله عز وجل كما يقول الإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ: «إذ ثبت أن الحمل على التوسط هو الموافق لقصد الشارع وهو الذي كان عليه السلف الصالح فلينظر المقلد أيَّ مذهب كان أجرى على هذا الطريق فهو أحق بالاتباع وأولى بالاعتبار. وإن كانت المذاهب كلها طرق إلى الله تعالى ولكن الترجيح فيها لا بد منه، لأنه أبعد من اتباع الهوى. وأقرب إلى تحري قصد الشارع في مسائل الاجتهاد»(٢).

والمجتهد في أحكام النوازل المعاصرة كما ينبغي له أن يتخذ من المذاهب الأربعة نبراساً وهدى يحتذي بها في طريقه الاجتهادي إلا أنه ينبغي له كذلك اتباع ما ترجح بالدليل واعتبار ما قوي عليه العمل دون تتبع ما شذ من غرائب ومخالفات وجدت ضمن هذا المذهب أو ذاك، فإجلال الأئمة

---

(١) انظر: أصول الفتوى والقضاء د. محمد رياض ص٩٢، ٩٣، تاريخ المذاهب الإسلامية لأبي زهرة ٢٨١/٢، الفتوى في الإسلام للقاسمي ص١٥٥ س ١٥٩، المدخل إلى دراسة المدارس والمذاهب الفقهية د. الأشقر ص٢١٧ ـ ٢٢١، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للدكتور زيدان ص ١٢١.

(٢) الموافقات ٢٨٠/٥.

الأربعة وتعظيمهم لا شك أنه من الدين ومعرفة فضلهم ومقدارهم في الدين لا يوجب قبول كلِّ ما قالوه وأنْ نعصمهم من الزلل والخطأ كما أننا لا نغمطهم حقهم أو نهدر أقوالهم واجتهاداتهم فقدمهم في الإسلام راسخة وآثارهم على مر الأجيال شاهدة(١).

المسألة الثالثة: المنهج العام في النظر في النوازل.

حدد العلماء المنهج العام في النظر في النوازل مستلهمين في ذلك السنَن الواضح الذي بينه النبي ﷺ لصحابته رضوان الله عليهم عندما تحدث لهم نازلة لم ينص عليها في الشرع؛ أن يتدرجوا من خلال أصول ثابتة تبنى عليها الأحكام.

ومن ذلك ما قاله النبي ﷺ لمعاذ لما بعثه إلى اليمن: **«كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟»** قال: أقضي بكتاب الله، قال: **«فإن لم يكن في كتاب الله؟»** قال: فبسنة رسول الله ﷺ. قال: **«فإن لم يكن في سنة رسول الله ؟»** قال: اجتهد رأيي ولا آلو. قال: فضرب رسول الله ﷺ صدره ثم قال: **«الحمد لله الذي وفق رسولَ رسولِ الله لما يرضي رسولَ الله»**(٢).

ومما يؤكد كذلك وعي الصحابة لمعالم هذا المنهج؛ ما رواه الإمام الشعبي(٣) ـ رحمه الله ـ عن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ لما كتب

---

(١) انظر: إعلام الموقعين ٦٠/١ ـ ٦٢، أضواء البيان للشنقيطي ٥٥٥/٧ ـ ٥٥٦، فقه الأئمة الأربعة بين الزاهدين فيه والمتعصبين له تأليف د، صالح المزيد ص٢٦ ـ ٤٩، مطبعة المدني الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.

(٢) سبق تخريجه ص ١٢٢.

(٣) هو أبو عمرو بن شراحيل الشعبي الحميري الكوفي، كان من كبار علماء التابعين، وأبرزهم في الكوفة قال الزهري: العلماء أربعة: ابن المسيب في المدينة والشعبي في الكوفة، والحسن البصري في البصرة، ومكحول في الشام. ويقال إنه أدرك خمسمائة من أصحاب النبي ﷺ توفي في الكوفة سنة ١٠٦ هـ.
انظر ترجمته: وفيات الأعيان ١٢/٣، سير أعلام النبلاء ٢٩٤/٤، الأعلام ٢٥١/٣.

إلى شريح ـ رحمه الله ـ يقول له: «إذا وجدت شيئاً في كتاب الله فاقض به ولا تلتفت إلى غيره وإذا أتى شيء ـ أراه قال ـ ليس في كتاب الله وليس في سنة رسول الله ولم يقل فيه أحد قبلك فإن شئت أن تجتهد رأيك فتقدم، وإن شئت أن تتأخر فتأخر وما أرى التأخر إلا خيراً لك»(١).

وكذلك أثر عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه أنه قال: «من عرض له منكم قضاء فليقضِ بما في كتاب الله، فإن جاءه ما ليس في كتاب الله فليقض بما قضى به نبيه ﷺ فإن جاءه أمر ليس في كتاب الله ولم يقضِ به نبيه ﷺ فليقضِ بما قضى به الصالحون، فإن جاءه أمر ليس في كتاب الله ولم يقض به نبيه ﷺ ولم يقضِ به الصالحون، فليجتهد رأيه فإن لم يحسن فليقر ولا يستحيي»(٢).

يقول ابن عبدالبر ـ رحمه الله ـ بعد ما سرد هذه الآثار وغيرها في بابٍ عَنْوَن له بقوله: «اجتهاد الرأي على الأصول عند عدم النصوص في حين نزول النازلة»، يقول رحمه الله: «وهذا يوضح لك أن الاجتهاد لا يكون إلا على أصول يضاف إليها التحليل والتحريم وأنه لا يجتهد إلا عالم بها»(٣).

إن هذا المنهج الأصولي في النظر فيما ينزل من حوادث وواقعات يجتهد فيها العلماء لم يختلف فيه الصحابة و التابعون بل كلهم كان يؤكد لزوم الرجوع إلى الكتاب والسنة واعتماد فقه الصحابة وإجماعهم في الأحكام والأقضية، وحتى الأئمة الأربعة ـ رحمهم الله ـ لم يختلف النقل عنهم في أنهم أقاموا مذاهبهم في ضوء النصوص من الكتاب والسنة وقد نهوا مَنْ بعدهم عن متابعتهم فيما ذهبوا إليه من غير النظر في مآخذهم وأدلتهم، وحرَّموا على أتباعهم متابعتهم إذا ظهر لهم من النصوص ما يخالف

---

(١) أخرجه الدارمي في سننه ٦٠/١، والخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه ٤٩٢/١، وابن عبدالبر في بيان العلم وفضله ٨٤٧/٢.
(٢) أخرجه ابن عبدالبر في جامع بيان العلم وفضله ٨٤٩/٢.
(٣) جامع بيان العلم وفضله ٨٤٤/٢.

أقوالهم، وطالبوا أتباعهم بترك أقوالهم إذا كانت النصوص على خلاف ما ذهبوا إليه.

ومن ذلك ما رواه أبو يوسف عن شيخه أبي حنيفة ـ رحمهما الله ـ أنه قال: «لا يحل لأحد أن يفتي بقولنا ما لم يعلم من أين قلناه»(١).

وقال الإمام مالك ـ رحمه الله ـ: «إنما أنا بشر أخطئ وأصيب، فانظروا في رأيي، فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به، وما لم يوافقهما فاتركوه»(٢).

ويروى عن الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ أنه قال: «إذا وجدتم في كتابي خلاف سنة رسول الله ﷺ فقولوا بسنته ودعوا ما قلت»(٣).

وقال الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ: «من رد الحديث فهو على شفا هلكة»(٤).

وقد وُجد كثير من أتباع الأئمة تركوا مذهب إمامهم في المسائل التي بلغهم فيها عن الرسول ﷺ ما لم يبلغ أئمتهم، وما ذاك إلا التزاماً منهم بالمنهج الحق في النظر في الحوادث والواقعات بتقديم نصوص الكتاب والسنة وإجماع الأئمة على غيرها من أقوال أئمة المذاهب لأن الحق أحق أن يتبع.

يقول الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ: «وليس يؤمر أحد أن يحكم بحق إلا وقد علم الحق، ولا يكون الحق معلوماً إلا عن الله نصاً أو دلالة من الله فقد جعل الله الحق في كتابه ثم سنة نبيه ﷺ؛ فليس تنزل بأحد نازلة إلا والكتاب يدل عليها نصاً أو جملة»(٥).

---

(١) التقرير والتحبير ٣/٣٤٦.
(٢) جامع بيان العلم وفضله ١/٧٧٥.
(٣) الفقيه والمتفقه/٣٨٩.
(٤) المرجع السابق ١/٢٨٩.
(٥) الأم ٧/٤٩٣، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.

وعلى ضوء ما تقدم بيانه من تأصيل النبي ﷺ منهج النظر لصحابته ومَنْ بعدهم، وحرص الأئمة الأربعة على أخذ هذا المنهج وفق الترتيب الأصولي، والتأكيد على أتباعهم ألا يجعلوا أقوالهم وفتاواهم أصولاً للنظر دون اعتبار نصوص الكتاب والسنة وإجماع الأئمة وفقه الصحابة رضوان الله عليهم.

وبناءً على ذلك تميزت لنا ملامح المنهج العام الذي حدده العلماء في النظر في النوازل، وما ينبغي أن يراعيه المجتهد في استعمال الأدلة واستخراجها وترتيب الأخذ بها حالة النظر والاجتهاد.

ويدل على ذلك ما قاله الإمام أبو إسحاق الشيرازي ـ رحمه الله ـ: «واعلم أنه إذا نزلت بالعالم نازلة:

ـ وجب عليه طلبها في النصوص والظواهر في منطوقها ومفهومها، وفي أفعال رسول الله ﷺ وإقراره وإجماع علماء الأمصار، فإن وجد في شيء من ذلك ما يدل عليه قضى به، و إن لم يجد.

ـ طلبه في الأصول والقياس عليها، وبدأ في طلب العلة بالنص، فإن وُجد التعليل منصوصاً عليه عُمل به، وإن لم يجد المنصوص عليه يَسلَم.

ـ ضم إليه غيره من الأوصاف التي دل الدليل عليها، وإن لم يجد في النص.

ـ عدل إلى المفهوم فإن لم يجد في ذلك،

ـ نظر في الأوصاف المؤثرة في الأصول في ذلك الحكم، فاختبرها منفردة ومجتمعة، فما سلم منها منفرداً أو مجتمعاً علّق عليه الحكم، وإن لم يجد علّل بالأشباه الدالة على الحكم على ما قدمناه، فإن لم يجد علل الأشباه إن كان ممن يرى مجرد الشبه، فإن لم تسلم له علة في الأصل.

ـ علم أن الحكم مقصور على أن الأصل لا يتعداه، وإن لم يجد في الحادثة دليلاً يدله عليها من جهة الشرع لا نصاً و لا استنباطاً.

ـ أبقاه على حكم الأصل في العقل على ما قدمناه»(١).

ويزيد الإمام الزركشي ـ رحمه الله ـ توضيحاً لمعالم هذا المنهج والخطوات التي ينبغي أن يراعيها المجتهد عند نظره في النوازل حينما قال:

«اعلم أنه حق على المجتهد أن يطلب لنفسه أقوى الحجج عند الله ما وجد إلى ذلك سبيلاً لأن الحجة كلما قويت أمن على نفسه من الزلل، وما أحسن قول الشافعي في الأم: «وإنما يؤخذ العلم من أعلى» وقال فيما حكاه عنه الغزالي في المنخول:

إذا وقعت الواقعة فيه فليعرضها (المجتهد) على نصوص الكتاب.

فإن أعوزه فعلى الخبر المتواتر، ثم الآحاد.

فإن أعوزه لم يخض في القياس بل يلتفت إلى ظواهر الكتاب، فإن وجد ظاهراً نظر في المخصصات من قياس وخبر.

فإن لم يجد مخصصاً حكم به.

وإن لم يعثر على ظاهرٍ من كتاب ولا سنة نظر إلى المذاهب، فإن وجدها مجمعاً عليها اتبع الإجماع.

وإن لم يجد إجماعاً خاض في القياس.

ويلاحظ القواعد الكلية أولاً، ويقدمها على الجزئيات، كما في القتل بالمثقل، فيقدم قاعدة الردع على مراعاة الألم.

فإن عَدِم قاعدة كلية نظر في النصوص، ومواقع الإجماع.

فإن وجدها في معنى واحد ألحق به، وإلا أعذر إلى قياس مخيل، فإن أعوزه تمسك بالشبه، ولا يعول على طرد.

قال الغزالي ـ رحمه الله ـ هذا تدريج النظر على ما قاله الشافعي، ولقد أخر الإجماع عن ذلك الأخبار وذلك منه تأخير مرتبة لا تأخير عمل؛

---

(١) اللمع ص ٢٤٩، ٢٥٠.

إذا العمل به مقدم ولكن الخبر مقدم في المرتبة عليه فإنه مستند قبول الإجماع[١].

وخالف بعضهم وقال: الصحيح أن نظره في الإجماع يكون أولاً، إذ النصوص يحتمل أن تكون منسوخة، ولا كذلك الإجماع.

وإنما قدم الشافعي النص على الظاهر تنبيهاً على أنه يطلب من كل شيء ما هو الأشرف، فأول ما يطلب من الكتاب والسنة النص، فإن لم يجد فالظاهر، فإن لم يجد ذلك في منطوقها ولا مفهومها رجع إلى أفعال النبي ﷺ ثم في تقريره بعض أمته، فإن لم يجد نظر في الإجماع، ثم في القياس إن لم يجد الإجماع، وسكت الشافعي عما بعد ذلك، ولا شك أن آخر المراتب إذا لم يجد شيئاً، الحكم بالبراءة الأصلية»[٢].

وهذا المنهج الذي يتبعه المجتهد في نظره إلى ما يجدّ ويقع من مسائل؛ سار عليه أكثر الأصوليين واعتبروا ما سبق الإشارة إليه من خطوات وطرق هي المنهج المتبع للمجتهد للوصول إلى أحكام النوازل والواقعات[٣].

ومن خلال ما سبق يمكن أن ألخص ـ أيضاً ـ خطوات هذا المنهج بإجمال في النقاط التالية:

أولاً: اختيار الأدلة الصحيحة القوية فهذا أدعى لصحة النتائج، وأقرب

---

(١) المنخول ص٤٦٦.

(٢) البحر المحيط ٢٢٩/٦، ٢٣٠.

(٣) انظر: المستصفى ٣٩٢/٢، الأم ٤٦٧/٧ ـ ٤٧٩، الرسالة ص٥٠٨، الفقيه والمتفقه ٥٣٤/١، جامع بيان العلم وفضله ٨٤٤/٢ ـ ٨٤٨، روضة الناظر ١٠٢٨/٣، ١٠٢٩، إعلام الموقعين ٦٧/١، فواتح الرحموت ١٩١/٢، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٣١٢/٢، شرح المحلي على جمع الجوامع ٣٧٢/٢، شرح الكوكب المنير ٦٠١/٤، الرد على من أخلد إلى الأرض ص١٦٢، إرشاد الفحول ص٢٧٣، الديباج المذهب لابن فرحون ص٥٥، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص١٩٦.

طريق للوصول إليها، وكما قال الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ: «إنما يؤخذ العلم من أعلى»[(١)].

ثانياً: أن ينظر أول شيء إلى الإجماع فإن وجده لم يحتج إلى النظر إلى سواه، ولو خالفه كتاب أو سنة، عُلِم أن ذلك منسوخ أو متأول؛ لكون الإجماع دليلاً قاطعاً لا يقبل النسخ ولا التأويل.

ثالثاً: أن ينظر في الكتاب والسنة المتواترة وهما على رتبة واحدة لأن كل واحد منهما دليل قطعي.

رابعاً: تحليل تلك الأدلة تحليلاً علمياً يبين دلائل النص وتفسيراته ومفهوماته، بتجرد وموضوعية كاملة دون حجر أو تضييق أو تخير.

خامساً: أن ينظر في أخبار الآحاد، فإن عارض خبرٌ خاصٌ عموم كتاب أو سنة فالراجح أنه يخصصهما كما أنه ينظر في حمل المطلق على المقيد والمجمل على المبين ويعتبر النسخ إذا علم التأريخ للوصول إلى جمعٍ مناسب حال التعارض بين الأدلة.

سادساً: ينظر بعد ذلك في قياس النصوص حيث لا يلجأ إلى القياس أو غيره من الأدلة إلا عند فقدان النص من الكتاب والسنة، وأن يعتبر القواعد الأصولية المستنبطة من مفهوم النص ودلالته.

سابعاً: استنباط الأحكام الشرعية ومعرفة الحق منها[(٢)].

يتبين لنا من خلال عرض المنهج العام الذي اتبعه الأئمة الفقهاء في بحث أحكام النوازل والواقعات أنهم لم يختلفوا في بناء الأحكام وفق هذا المنهج العام وردِّ الفروع إليه.

والأئمة الأربعة أصحاب المذاهب سلكوا المنهج نفسه وساروا على

---

(١) البحر المحيط ٦/٢٢٩.

(٢) انظر: منهج البحث في الفقه الإسلامي د. عبدالوهاب أبو سليمان ص٢٥ ـ ٢٨، المكتبة المكية ودار ابن حزم، ومناهج الفقهاء في استنباط الأحكام تأليف: د. أحمد الحبابي ص٩، توزيع مكتبة الأمة، المغرب، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.

الطريق نفسه وأوصوا أتباعهم بذلك ـ كما مر بنا ـ ولكن من تتبع أصول مذاهب الأئمة الأربعة يرى أن هناك بعض التميّز في اعتبار بعض القواعد والأصول؛ فقد يعتبرها البعض في حين لا يعتبرها البعض الآخر من كل وجه، وكذلك في تقديم بعض الأدلة على بعض أو تخصيص بعضها ببعض إلى غيرها من الصور.

فنجد الإمام أبا حنيفة ـ رحمه الله ـ كما أنه يعتمد الكتاب والسنة والإجماع في فقهه واجتهاده إلا أنه اعتبر بعض القواعد والأصول التي يحتاجها الفقيه في الاستنباط وهي كالتالي:

١ ـ الأخذ بأقوال الصحابة عند عدم النصوص.

٢ ـ التوسع في القياس.

٣ ـ التوسع في الاستحسان.

٤ ـ اعتبار الحيل الشرعية(١).

ونجد الإمام مالكاً ـ رحمه الله ـ أيضاً بالإضافة إلى اعتماده النصوص الشرعية في اجتهاده إلا أنه قد وضع قواعد أخرى مستنبطة يبني عليها نظره واجتهاده منها:

١ ـ عمل أهل المدينة.

٢ ـ الأخذ بالمصلحة المرسلة وقد يسميه استحساناً.

٣ ـ الحكم بالذرائع واعتبار المآلات.

---

(١) انظر: تاريخ المذاهب الإسلامية لأبي زهرة ٢/٣٧٦ ـ ٣٧٧، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي د. مصطفى شلبي ص١٧٥، المدخل إلى دراسة المدارس والمذاهب الفقهية د. الأشقر ص٩٧ ـ ٩٩، التشريع والفقه الإسلامي د. مناع القطان ص٢٧١ ـ ٢٧٣، مقدمة في الفقه د. سليمان أبا الخيل ص١٠٦ ـ ١٠٩، دار العاصمة الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ، تاريخ الفقه الإسلامي د. عبدالمجيد الذبياني ص ٢٤٥ ـ ٢٤٧، الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه د. سيد محمد موسى الأفغانستاني ص ٦٠ ـ ٦٤، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية د. زيدان ص ١٣٢ و١٣٣.

٤ ـ الاستصحاب.

٥ ـ مراعاة العرف.

٦ ـ مراعاة الخلاف، فمرة يراعيه ومرة لا يراعيه[(١)].

أما الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ فقد صرح في أكثر من مقام أن منهجه في الاستنباط، اعتماد النصوص والأخذ بفقه الصحابة والقول بالقياس عند الضرورة ولم يتميز كغيره من الأئمة بقاعدة أو بأصل يراه جديراً لابتناء الأحكام عليه غير ما ذكر من أصول كلية، وقد جاء عنه أنه قال: «ليس لأحد أبداً أن يقول في شيء حلَّ أو حَرُم إلا من جهة العلم، وجهة العلم الخبر في الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس»[(٢)].

ولكن الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ كان له السبق الأول والفضل العظيم في تقرير وترتيب وضبط علم الأصول مما لم يسبق له أحد من الأئمة[(٣)].

---

(١) انظر: الفكر السامي ٤٥٥/١، أصول الفتوى والقضاء د. محمد رياض ص ٣٤٠ ـ ٤٤٩، الاختلاف الفقهي في المذهب المالكي د. عبدالعزيز الخليفي ص ١١٥ ـ ١١٧، المدخل إلى دراسة المدارس والمذاهب الفقهية د. الأشقر ص ١١٤ ـ ١١٥، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي د. مصطفى شلبي ص ١٨٧، تاريخ المذاهب الإسلامية لأبي زهرة ٤٢٦/٢، ٤٢٩، مقدمة في الفقه د. سليمان أبا الخيل ص١٢٧ ـ ١٣٠، التشريع والفقه الإسلامي د. مناع القطان ص٢٩١ ـ ٢٩٤، تاريخ الفقه الإسلامي د. عبدالمجيد الذبياني ص٢٦٩ ـ ٢٧٠، الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه د. سيد محمد موسى ص ٦٦ ـ ٧٣، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية د. زيدان ص ١٣٧ و١٣٨.

(٢) الرسالة ص ٣٩.

(٣) انظر: الرسالة ص ٥٠٨، الأم ٤٦٠/٧ ـ ٤٦٧، الفكر السامي ٤٦٨/١ ـ ٤٧٠، تاريخ المذاهب الإسلامية لأبي زهرة ٤٦٠/٢ ـ ٤٦٣، المدخل إلى دراسة المدارس والمذاهب الفقهية د. الأشقر ص١٣٧ ـ ١٤٠، مقدمة في الفقه د. سليمان أبا الخيل ص١٤٨، ، ١٤٩، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي د. مصطفى شلبي ص١٩٥، تاريخ الفقه الإسلامي د. عبدالمجيد الذبياني ص١٨٦، الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه د. سيد محمد موسى ص٧٦ ـ ٨٠، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية د. زيدان ص١٤١.

أما الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ فلم يختلف في منهجه عمن سبقه من الأئمة في الاحتجاج بالنصوص واعتبار فقه الصحابة والتابعين إلا أنه متميز ـ رحمه الله ـ بالأخذ بالحديث المرسل والحديث الضعيف المنجبر إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه؛ وهو الأصل الذي رجَّحه على القياس(١).

يقول عن ذلك تلميذ الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ أبو بكر الأثرم(٢) ـ رحمه الله ـ: «رأيت أبا عبدالله أحمد بن حنبل، فيما سمعنا منه من المسائل إذا كان في المسألة عن النبي ﷺ حديث لم يأخذ فيها بقول أحد من الصحابة ولا من بعده خلافه، وإذا كان في المسألة عن أصحاب النبي ﷺ قول مختلف تخيّر من أقاويلهم، ولم يخرج عن أقاويلهم إلى قول من بعدهم، وإذا لم يكن فيها شيء عن النبي ﷺ، ولا عن أصحابه قول تخير من أقاويل التابعين وربما كان الحديث من النبي ﷺ وفي إسناده شيء فيأخذ به، وإذا لم يجد خلافه أثبت منه، مثل حديث عمرو بن شعيب(٣) وحديث

---

(١) انظر: أصول مذهب الإمام أحمد د. التركي، المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد د. بكر أبو زيد ١٤٩/١ ـ ١٥٨، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص ٤١ ـ ٤٥، إعلام الموقعين ٢٤/١ ـ ٢٧، مقدمة في الفقه د. سليمان أبا الخيل ص١٧٠ ـ ١٧٣، المدخل إلى دراسة المدارس والمذاهب الفقهية د. الأشقر ص ١٥٣، تاريخ المذاهب الإسلامية لأبي زهرة ٥٢٨/٢، الفكر السامي٢٥/٢ ـ ٢٧، الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه د. سيد محمد موسيص٨٢ ـ ٨٧، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية د. زيدان ص ١٤٣.

(٢) هو أبو بكر أحمد بن محمد بن هاني الطائي الأثرم الإسكافي، من أصحاب الإمام أحمد رحمه الله سمع الحديث من أحمد وأبي بكر بن أبي شيبة وغيرهم. كان عالماً بالحديث حافظاً له عارفاً بالعلوم والأبواب والسنن نقل عنه الإمام أحمد مسائل كثيرة، من مصنفاته العلل والسنن.
انظر ترجمته: طبقات الحنابلة ٦٦/١، المنهج الأحمد ٢١٨/١، شذرات الذهب ١٤١/٢.

(٣) هو عمرو بن شعيب بن محمد بن عبدالله بن عمرو بن العاص، الإمام المحدث فقيه أهل الطائف ومحدثهم وكان يتردد كثيراً إلى مكة، وينشر العلم وله مال بالطائف، وقد حدّث عن الربيّع بنت معوذ وزينب بنت أبي سلمة وحدّث عنه جمع من الأئمة والعلماء، قال فيه الإمام أحمد: «له أشياء مناكير، وإنما نكتب حديثه نعتبر به، فأما أن يكون حجة فلا». توفي رحمه الله عام ١١٨ هـ.
انظر ترجمته: سير أعلام النبلاء ١٦٥/٥، تهذيب التهذيب ٤٢/٨، شذرات الذهب ١٥٥/١.

إبراهيم الهجري[1]، وربما أخذ بالحديث المرسل، إذا لم يجئ خلافه»[2].

وبعد هذا العرض الموجز للأصول والقواعد التي تميز بها الأئمة الأربعة في تأصيل مذهبهم في الاجتهاد نجد أنها لا تصطدم أو تتعارض مع تأكيدهم واعتبارهم للأصول العامة التي يجب على كل مجتهد النظر وفقْهَا وعلى ضوئها، فإنهم وإن تميزوا بذكر بعض الأصول إلا أنهم في الخطوط العامة والأطر الأساسية متفقون، بل نجد أن الأئمة الأربعة وغيرهم قد اشتركوا في اعتبار القواعد الفرعية والأخذ بها على نِسَبٍ متفاوتة في الاحتجاج، فالمصلحة والاستحسان والاستصحاب والعرف وغيرها من الأصول أخذ بها الجميع وبنوا عليها أحكاماً كثيرة تشهد بها كتبهم ومصنفاتهم وزاد في تقريرها وتحريرها من جاء بعدهم من تلاميذهم وأتباعهم[3].

ولذلك كان على المجتهد والناظر في النوازل وإن كان منتسباً إلى مذهب من المذاهب أن يتوسع في مراجعة مذاهب الأئمة وأقوالهم والرجوع إلى كتبهم وقواعدهم، ويعلل الشيخ جمال الدين القاسمي ـ رحمه الله ـ السبب في ذلك بأنه: «مما يعينه على الأقوى والأرجح في النازلة إذ ليس الحق وقفاً على مذهب أو كتاب، وبالجملة فلا سبيل للوقوف على الضالة المنشودة إلا بتتبع مطاوي الكتب وخبايا الأسفار وبمقدار رفع الهمة في ذلك بمقدار تنور الأفكار»[4].

---

(١) هو إبراهيم بن مسلم العبدي، أبو إسحاق الكوفي المعروف بالهجري، روى عن: عبدالله ابن أبي أوفى وأبي الأحوص، وأبي عياض، وعنه روى شعبة وابن عيينة ومحمد بن فضيل بن غزوان. وغيرهم. قال الحافظ ابن حجر في التقريب: «لين الحديث، رفع موقوفات». انظر ترجمته: تهذيب التهذيب ١٤٩/١، ميزان الاعتدال ١٩٢/١.

(٢) الفقيه والمتفقه ٥٣٤/١.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ١١٧/١٩ ـ ١٢١، جامع بيان العلم وفضله ١٠٣٧/٢، إعلام الموقعين ٢٥/١ ـ ٤٠ ـ ٤١، الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ص ١٩٤.

(٤) الفتوى في الإسلام ص ١٥٨.

وينقل الإمام القرافي عن الإمام الزناتي[1] - رحمهما الله - قوله: «يجوز تقليد كل من أهل المذاهب في النوازل»[2].

وكل ذلك من أجل أن يصل المجتهد إلى معرفة طرق ودلائل الحق والصواب فيما نزل به من وقائع ومستجدات.

المطلب الثاني:
المناهج المعاصرة في النظر في النوازل.

برزت في العصر الحاضر مناهج في النظر فيما استجد حدوثه من نوازل وواقعات وبرز لكل منهج منها علماء ومفتون وجهات تبني اجتهادها في النوازل من خلال رؤية هذه المناهج وطرقها في النظر.

وهذه المناهج المعاصرة في الفتيا والاجتهاد ليست وليدة هذا العصر بل هي امتداد لوجهات نظر قديمة واجتهادات علماء وأئمة سلكوا هذه المناهج وأسسوا طرقها.

فلن يكون مقصود بحثنا تأريخ هذه المناهج ورموزها إلا بقدر ما يوضح مناهج الفتوى والنظر في عصرنا الحاضر إذ هي الوعاء لكل ما يجدَ وينزل بالناس من أحكام وواقعات معاصرة.

ويمكن إجمال أبرز هذه المناهج المعاصرة في النظر في أحكام النوازل إلى ثلاثة مناهج، هي كالتالي:

أولاً: منهج التضييق والتشديد.

من المقرر شرعاً أن هذا الدين بُني على اليسر ورفع الحرج وأدلة ذلك غير منحصرة، فاستقراء أدلة الشريعة قاضٍ بأن الله عز وجل جعل هذا الدين

---

(١) هو شيخ المالكية أبو عبدالله محمد بن إسحاق بن عياش الزناتي الغرناطي ويعرف أيضاً بالكماد، كان إماماً مفتياً قائماً على المدونة تخرج به فقهاء غرناطة، مات سنة ٦٨١ هـ وقد تجاوز السبعين عاماً.
انظر ترجمته: سير أعلام النبلاء ١٧٥/٢٢.

(٢) شرح تنقيح الفصول ص ٤٣٢.

رحمة للناس، ويسراً، والرسول ﷺ أصل بعثته الرأفة والرحمة بالناس ورفع الآصار والأغلال التي كانت واقعة على من قبلنا من الأمم، يقول الله تعالى: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾(١).

ويقول عز وجل: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَـٰلَمِينَ﴾(٢)، ويقول عليه الصلاة والسلام: «إن الله لم يبعثني معنتاً ولا متعنتاً ولكن بعثني معلماً ميسراً»(٣).

ومن أبرز أوصافه عليه الصلاة والسلام ما قاله ربه عز وجل: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَـٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَـٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَـٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾(٤).

ولذلك كان عليه الصلاة والسلام يترك بعض الأفعال والأوامر، خشية أن يشق على أمته كما قال عليه الصلاة والسلام: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك»(٥).

ونظائره من السنة كثير ولذلك كان عليه الصلاة والسلام يأمر أصحابه بالتيسير أيضاً على الناس وعدم حملهم على الشدة والضيق، فقد قال لمعاذ بن جبل وأبي موسى الأشعري ـ رضي الله عنهما ـ لما بعثهما إلى اليمن: «يسِّرا ولا تعسِّرا وبشِّرا ولا تنفِّرا»(٦).

---

(١) سورة التوبة، آية: ١٢٨.

(٢) سورة الأنبياء، آية: ١٠٧.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الطلاق، باب بيان أن تخيير امرأته لا يكون طلاقاً إلا بنية، رقمه (١٤٧٨) ١١٠٤/٢.

(٤) سورة الأعراف، آية: ١٥٧.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الجمعة، باب السواك يوم الجمعة ٥/٢. وأخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الطهارة، باب السواك رقمه (١٧٣٢)، ٢٢٠/١.

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الجهاد باب وما يكره من التنازع والاختلاف في الحرب وعقوبة من عصى إمامه ٧٩/٤. وأخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الجهاد، باب الأمر بالتيسير وترك التنفير رقمه (١٧٣٢) ١٣٥٨/٣.

إن منهج التضييق و التشدد من الغلو المذموم انتهاجه في أمر الناس سواءً كان إفتاءً أو تعليماً أو تربية أو غير ذلك، وقد يهون الأمر إذا كان في خاصة نفسه دون إلزام الناس به، ولكن الأمر يختلف عندما يُتجاوز ذلك إلى الأمر به، والإلزام به، ويمكن إبراز بعض ملامح هذا المنهج في أمر الإفتاء بما يلي:

أ ـ التعصب للمذهب أو للآراء أو لأفراد العلماء:

تقوم حقيقة التعصب على اعتقاد المتعصب أنه قبض على الحق النهائي ـ في الأمور الاجتهادية ـ الذي لا جدال ولا مراء فيه، فيؤدي إلى انغلاقٍ في النظر وحسن ظنٍ بالنفس وتشنيع على المخالف والمنافس، مما يولد منهجاً متشدداً يتَّبعه الفقيه أو المفتي بإلزام الناس بمذهبه في النظر وحرمة غيره من الآراء و المذاهب، مما يوقعه وإياهم في الضيق والعنت بالانغلاق على هذا القول أو ذاك المذهب دون غيره من الآراء و المذاهب الراجحة.

يقول الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ: «من أفتى الناس ليس ينبغي أن يحمل الناس على مذهبه ويشدد عليهم»[(١)].

مع العلم بأن مذهب جمهور العلماء عدم إيجاب الالتزام بمذهب معين في كل ما يذهب إليه من قول[(٢)].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ:

«وإذا نزلت بالمسلم نازلة يستفتي من اعتقد أنه يفتيه بشرع الله ورسوله من أي مذهب كان، ولا يجب على أحد من المسلمين تقليد شخص بعينه

---

(١) الآداب الشرعية لابن مفلح ٤٥/٢.

(٢) انظر: تحرير النزاع في المسألة: المجموع ٩٠/١، ٩١، شرح المحلى على جمع الجوامع ٣٩٣/٢، شرح تنقيح الفصول ص ٤٣٢، المسودة ص ٤٦٥، شرح الكوكب المنير ٥٧٤/٤، الوصول إلى علم الأصول لابن برهان ٣٦٩/٢.

من العلماء في كل ما يقول، ولا يجب على أحد من المسلمين التزام مذهب شخص معين غير الرسول ﷺ في كل ما يوجبه ويخبر به، بل كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله ﷺ»[1].

يقول د. يوسف القرضاوي عن أثر التعصب للمذهب في إغلاق الفكر والنظر: «المدرسة المذهبية التي لا تزال تؤمن بوجوب اتباع مذهب معين لا يجوز الخروج عنه، ويجب الاجتهاد للمسائل الجديدة في إطاره، وتخريجاً على أقوال علمائه وبخاصة المتأخرون منهم وهؤلاء إذا سئلوا عن معاملة جديدة لا بد أن يبحثوا لها عن نظير في كتب المذهب، أو المذاهب المتبوعة، فإذا لم يجدوا لها نظيراً أفتوا بمنعها، كأن الأصل في المعاملات الحظر، إلا ما أفتى السابقون بإباحته»[2].

ولا يختلف الحال والأثر إذا كان التعصب لآراء وأقوال طائفة أو إمام معين لا يُخرَج عن اجتهادهم وافقوا الحق أو خالفوه.

والناظر في أحوال الناس المعاصرة وما أصابها من تغيّر وتطور لم يسبق له مجتمع من قبل مع ما فيه من تشابك وتعقيد، يتأكد لديه أهمية معاودة النظر في كثير من المسائل الفقهية التي بنيت على التعليل بالمناسبة أو قامت على دليل المصلحة أو العرف السائد، كنوازل المعاملات المعاصرة من أنواع البيوع والسلم والضمانات والحوالات وغيرها، وقد يكون التمسك بنصوص بعض الفقهاء وشروطهم التي ليس فيها نصٌّ صريح أو إجماع من التضييق والتشدد الذي ينافي يسر وسماحة الإسلام، وخصوصاً إن احتاج الناس لمثل هذه المعاملات التي قد تدخل في كثير من الأحيان في باب الضرورة أو الحاجة الملحة.

ومن ذلك ما نراه في مجتمعنا المعاصر من شدة الحاجة لمعرفة بعض أحكام المعاملات المعاصرة التي تنزل بحياة الناس، ولهم فيها حاجة ماسة،

---

(١) مجموع الفتاوى ٢٠/٢٠٨، ٢٠٩.

(٢) الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط ص ٨٨، الاجتهاد في الإسلام د. القرضاوي ص ١٧٥.

أو مرتبطة بمعاشهم الخاص من غير انفكاك، والأصل الشرعي فيها الحل، وقد يطرأ على تلك المعاملات ما يخلّ بعقودها مما قد يقربها نحو المنع والتحريم، فيعمد الفقيه لتغليب جهة الحرمة والمنع في أمثال تلك العقود التي تشعبت في حياة الناس، مع أن الأصل في العقود الجواز والصحة(١)، والأصل في المنافع الإباحة(٢).

فيصبح حال أولئك الناس إما بحثاً عن الأقوال الشاذة والمرجوحة فيقلدونها ولن يعدموها، وإما ينبذون التقيد بالأحكام الشرعية في معاملاتهم وهي الطامة الكبرى، ولو وسَّع الفقهاء على الناس في أمثال تلك العقود وضبطوا لهم صور الجواز واستثنوا منها صور المنع ووضعوا لهم البدائل الشرعية خيراً من أن يحملوا الناس على هذا المركب الخشن من المنع العام والتحريم التام لكل تلك العقود النازلة(٣).

ومن الأمثلة في هذا المجال أيضاً ما يقع في الآونة الأخيرة أيام الحج من تزايد مطرد لأعداد الحجاج وما ينجم عنه من تزاحم عنيف ومضايقة شديدة أدت إلى تغير اجتهاد كثير من العلماء المفتين في كثير من المسائل، ومخالفة المشهور من المذاهب تخفيفاً على الناس من الضيق والحرج، وكم سيحصل للناس من شدة وكرب لو تمسك أولئك العلماء بأقوال أئمتهم أو أفتوا بها دون اعتبار لتغير الأحوال والظروف واختلاف الأزمنة والمجتمعات.

فرمي الجمار في أيام التشريق يبدأ من زوال الشمس حتى الغروب،

---

(١) انظر: تهذيب الفروق ١٢٠/٤، الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٥٨١/٤.

(٢) انظر: البحر المحيط ٢١٥/١، القواعد للحصني ٤٧٨/١، الإبهاج ١٧٧/٣، نهاية السول ٣٥٢/٤، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ١٣٣، ويدل على هذه القاعدة ما جاء عن النبي ﷺ أنه قال: «**الحلال ما أحل الله في كتابه، والحرام ما حرم الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفا عنه**» رواه الترمذي في كتاب اللباس، باب ما جاء في لبس الفراء ٢٢٠/٤. ورواه ابن ماجه في كتاب الأطعمة، باب أكل الجبن والسمن، ١١١٧/٢.

(٣) انظر: الفكر السامي ٢١٥/١.

وعلى رأي الجمهور لا يجزئ الرمي بعد المغرب[1].

ومع ذلك اختار كثير من المحققين وجهات الإفتاء جواز الرمي ليلاً مراعاة للسعة والتيسير على الحجاج من الشدَّة والزحام[2].

ولعل الداعي يتأكد لمعاودة النظر في حكم الرمي قبل الزوال وخصوصاً للمتعجل في اليوم الثاني من أيام التشريق، لما ترتب على الرمي بعد الزوال في السنوات الماضية من ضيق وحرج شديد، ولا يخفى أن القاعدة في أعمال الحج كما أنها قائمة على اتباع سنة النبي ﷺ قائمة أيضاً على رفع الحرج والتيسير. وقد أفتى بالجواز بعض الأئمة من التابعين وهو مذهب الأحناف[3].

ب ـ التمسك بظاهر النصوص فقط.

إن تعظيم النصوص وتقديمها أصل ديني ومطلب شرعي لا يصح للمجتهد نظر إذا لم يأخذ بالنصوص ويعمل بها، ولكن الانحراف يحصل بالتمسك بظواهر النصوص فقط دون فقهها ومعرفة مقصد الشرع منها. ومما يدل على وجود هذا الاتجاه ما ذكره د. صالح المزيد بقوله: «وقد ظهر في عصرنا من يقول: يكفي الشخص لكي يجتهد في أمور الشرع يقتني مصحفاً مع سنن أبي داود، وقاموس لغوي»[4].

---

(1) انظر: الكافي لابن عبدالبر ٣٥٥/١ تحقيق د. محمد بن محمد ولد مايك، الناشر المحقق ١٣٩٩ هـ، مغني المحتاج للشربيني ٣٧٧/٢، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ، المبدع لابن مفلح ٢٥٠/٣ طبعة المكتب الإسلامي ١٤٠٠هـ، الإقناع للحجاوي ٣٩٠/١ طبعة دار المعرفة.

(2) انظر: بدائع الصنائع ١٣٧/٢، المكتبة العالمية ببيروت، الشرح الممتع على زاد المستقنع لابن عثيمين ٣٨٥/٧ مؤسسة إمام للنشر الطبعة الأولى ١٤١٦هـ، فتاوى الحج والعمرة والزيارة، جمع محمد المسند ص ١١٠، دار الوطن الطبعة الأولى.

(3) انظر: بدائع الصنائع ١٣٨/٢، المبسوط للسرخسي ٦٨/٤ دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ، المغني ٣٢٨/٣، رسالة في فقه الحج والعمرة د. عبدالرحمن النفيسة ص ٢٢ ـ ٢٥ ضمن العدد (٣٣) من مجلة البحوث الفقهية المعاصرة.

(4) فقه الأئمة الأربعة بين الزاهدين فيه والمتعصبين له ص ٦٦.

وهذا النوع من المتطفلين لم يشموا رائحة الفقه فضلاً أن يجتهدوا فيه، وقد سماهم د. القرضاوي (بالظاهرية الجدد) ـ مع فارق التشبيه في نظري ـ حيث قال عنهم: «المدرسة النصية الحرفية، وهم الذين أسميهم (الظاهرية الجدد) وجلهم ممن اشتغلوا بالحديث، ولم يتمرسوا الفقه وأصوله، ولم يطلعوا على اختلاف الفقهاء ومداركهم في الاستنباط ولا يكادون يهتمون بمقاصد الشريعة وتعليل الأحكام بتغير الزمان والمكان والحال»(١).

وهؤلاء أقرب شيء إلى ألسنتهم وأقلامهم إطلاق كلمة التحريم دون مراعاة لخطورة هذه الكلمة ودون تقديم الأدلة الشافية من نصوص الشرع وقواعده سنداً للتحريم وحملاً للناس على أشد مجاري التكليف، والله عز وجل قد حذر من ذلك حيث قال سبحانه: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾(٢).

فكم من المعاملات المباحة حرمت وكثير من أبواب العلم والمعرفة أُوصدت وأُخرج أقوام من الملَّة زاعمين في ذلك كله مخالفة القطعي من النصوص والثابت من ظاهر الأدلة؛ وليس الأمر كذلك عند العلماء الراسخين.

يقول الإمام ابن القيم ـ رحمه الله ـ: «لا يجوز للمفتي أن يشهد على الله ورسوله بأنه أحل كذا أو حرمه أو أوجبه أو كرهه إلا لما يعلم أن الأمر فيه كذلك مما نص الله ورسوله على إباحته أوتحريمه أو إيجابه أو كراهيته.. قال غير واحد من السلف: ليحذر أحدكم أن يقول: أحل الله كذا أو حرّم كذا، فيقول الله له كذبت لم أحل كذا، ولم أحرمه»(٣).

---

(١) الاجتهاد المعاصر ص ٨٨.
(٢) سورة النحل، آية: ١١٦.
(٣) إعلام الموقعين ١٣٤/٤.

وهذا التحذير من إصدار أحكام الله تعالى قاطعة في النوازل والواقعات من دون علم راسخ لا شك أنه يفضي إلى إعنات الناس والتشديد عليهم بما ينافي سماحة الشريعة ورحمتها بالخلق.

وقد وقع في العصور الأخيرة من كفّر المجتمعات والحكومات حتى جعلوا فعل المعاصي سبباً للخروج عن الإسلام، ومن أولئك القوم؛ ما قاله ماهر بكري أحد أعضاء التكفير والهجرة: «إن كلمة عاصي هي اسم من أسماء الكافر وتساوي كلمة كافر تماماً، ومرجع ذلك إلى قضية الأسماء، إنه ليس في دين الله أن يسمى المرء في آنٍ واحد مسلماً وكافراً»(١)!!؟

إن هذا المنهج القائم على النظر الظاهر للنصوص دون معرفة دلالاتها أعنت الأمة وأوقع المسلمين في الشدة والحرج ولعله امتداد للخوارج في تشديدهم وتضييقهم على أنفسهم والناس، أو الظاهرية في شذوذهم نحو بعض الأفهام الغريبة والآراء العجيبة.

ج ـ الغلو في سد الذرائع والمبالغة في الأخذ بالاحتياط عند كل خلاف.

دلت النصوص الكثيرة على اعتبار سد الذرائع والأخذ به حماية لمقاصد الشريعة وتوثيقاً للأصل العام الذي قامت عليه الشريعة من جلب المصالح ودرء المفاسد. ولله در ابن القيم ـ رحمه الله ـ إذ يقول:

«فإذا حرّم الرب تعالى شيئاً وله طرق ووسائل تفضي إليه، فإنه يحرمها ويمنع منها، تحقيقاً لتحريمه، وتثبيتاً له، ومنعاً من أن يقرب حماه ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقصاً للتحريم وإغراءً للنفوس به»(٢).

---

(١) نقلاً من كتاب الغلو في الدين د. عبدالرحمن اللويحق ص ٢٧٣، مؤسسة الرسالة الطبعة الثانية ١٤١٣هـ.

(٢) إعلام الموقعين ١٠٩/٣.

ويحدث الإشكال في اعتبار قاعدة سد الذرائع عندما تؤول المبالغة في الأخذ بها إلى تعطيل مصالح راجحة مقابل مصلحة أو مفسدة متوهمة يظنها الفقيه؛ فيغلق الباب إساءةً للشرع من حيث لا يشعر كمن ذهب إلى منع زراعة العنب خشية اتخاذه خمراً، والمنع من المجاورة في البيوت خشية الزنا، فهذه الأمثلة وغيرها اتفقت الأمة على عدم سده، لأن مصلحته راجحة فلا تترك لمفسدة مرجوحة متوهمة[١].

وقد يحصل لبعض متفقهة العصر الحاضر المبالغة في رفض الاقتباس من الأمم الأخرى فيما توصلت إليه من أنظمة وعلوم ومعارف ومخترعات؛ معتبرين ذلك من الإحداث في الدين والمخالفة لهدي سيد المرسلين[٢].

والناظر في كثير من النوازل المعاصرة في مجال الاقتصاد والطب يرى أنها في غالبها قادمة من الدول الكافرة وأن تعميم الحكم بالرفض بناءً على مصدره ومنشأه تحجر وتضييق. ولا تزال ترد على الناس من المستجدات والوقائع بحكم اتصالهم بالأمم الأخرى من العادات والنظم ما لو أغلَق المفتي فيه على الناس الحكم وشدّد من غير دليل وحجة؛ لانفض الناس من حول الدين وغرقوا فيها من غير حاجة للسؤال، ولذلك كان من المهم سد الذرائع المفضية إلى مفاسد راجحة وإن كانت ذريعة في نفسها مباحة كما ينبغي فتح الذرائع إذا كانت تفضي إلى طاعات وقربات مصلحتها راجحة[٣].

.. ومن ملامح منهج التضييق والتشدد في الفتوى في النوازل:

الأخذ بالاحتياط عند كل مسألة خلافية ينهج فيها المفتي نحو التحريم أو الوجوب سدّاً لذريعة التساهل في العمل بالأحكام أو منعاً من الوقوع في

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول للقرافي ص ٤٤٨ ـ ٤٤٩، الفروق للقرافي ٣٣/٢، مقاصد الشريعة الإسلامية د. اليوبي ص٥٧٤ ـ ٥٨٤

(٢) انظر: السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها د. القرضاوي ص ٢٣١، مكتبة وهبة بمصر، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.

(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول ص ٤٤٩، إعلام الموقعين ١٠٩/٣.

أمرٍ فيه نوع شبهة يخشى أن يقع المكلف فيها، فيجري هذا الحكم عاماً شاملاً لكل أنواع الناس والأحوال والظروف.

فمن ذلك منع عمل المرأة ولو بضوابطه الشرعية ووجود الحاجة إليه[1].

وكذلك تحريم كافة أنواع التصوير الفوتغرافي والتلفزيوني مع شدة الحاجة إليه في أوقاتنا المعاصرة.[2] إلى غيرها من المسائل التي أثبت جمهور العلماء جوازها بالضوابط والشروط الصالحة لذلك.

ويجب التنبيه ـ في هذا المقام ـ على أن العمل بالاحتياط سائغ في حق الإنسان في نفسه لما فيه من الورع واطمئنان القلب، أما إلزام العامة به واعتباره منهجاً في الفتوى فإن ذلك مما يفضي إلى وضع الحرج عليهم[3].

وقاعدة: استحباب الخروج من الخلاف[4]، ليست على إطلاقها بل اشترط العلماء في استحباب العمل بها شروطاً هي كالتالي:

أ ـ أن لا يؤدي الخروج من الخلاف إلى الوقوع في محذور شرعي من ترك سنة ثابتة أو اقتحام مكروه أو ترك للعمل بقاعدة مقررة.

ب ـ أن لا يكون دليل المخالف معلوم الضعف فهذا الخلاف لا يلتفت إليه.

ج ـ أن لا يؤدي الخروج من الخلاف إلى الوقوع في خلاف آخر.

---

(١) انظر: مركز المرأة في الحياة الإسلامية د. القرضاوي ص ١٣٠ ـ ١٥٠، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة ١٤١٨هـ، المرأة ماذا بعد السقوط، تأليف: بدرية العزاز ص ١٩٩ ـ ٢١٦، مكتبة المنار الإسلامية بالكويت.

(٢) انظر: الاجتهاد المعاصر للقرضاوي ص ٨٨.

(٣) انظر: الموافقات ١/١٨٤ ـ ١٩٤، العمل بالاحتياط في الفقه الإسلامي تأليف: منيب محمود شاكر ص ١١٨، دار النفائس بالرياض، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

(٤) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٢٥٧، الفروق للقرافي ٤/٢١٠.

د ـ أن لا يكون العامل بالقاعدة مجتهداً، فإن كان مجتهداً لم يجز له الاحتياط في المسائل التي يستطيع الاجتهاد فيها بل ينبغي عليه أن يفتي الناس بما ترجح عنده من الأدلة والبراهين[1].

يقول د. البا حسين في بيان بعض آثار العمل بالاحتياط في كل خلاف حصل:

«ووجه الشبه في معارضة هذه القاعدة لرفع الحرج، هو أنه إذا كان وجوب الاحتياط يعني وجوب الإتيان بجميع محتملات التكليف، أو اجتنابها عند الشك بها، فإن في ذلك تكثيراً للأفعال التي سيأتي بها المكلف أو سيجتنبها، وفي هذه الزيادة في الأفعال ما لا يتلاءم مع إرادة التخفيف والتيسير ورفع الحرج، بل قال بعض العلماء: إنه لو بنى المكلف يوماً واحداً على الالتزام بالاحتياط في جميع أموره مما خرج من موارد الأدلة القطعية لوجد من نفسه حرجاً عظيماً، فكيف لو بنى ذلك جميع أوقاته، وأمر عامة المكلفين حتى النساء وأهل القرى والبوادي فإن ذلك مما يؤدي إلى حصول الخلل في نظام أحوال العباد، والإضرار بأمور المعايش»[2].

ثانياً: منهج المبالغة في التساهل والتيسير.

ظهر ضمن مناهج النظر في النوازل المعاصرة منهج المبالغة والغلو في التساهل والتيسير، وتعتبر هذه المدرسة في النظر والفتوى ذات انتشار واسع على المستوى الفردي والمؤسسي خصوصاً أن طبيعة عصرنا الحاضر قد طغت فيه المادية على الروحية، والأنانية على الغيرية، والنفعية على

---

(١) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٢٥٨، العمل بالاحتياط في الفقه الإسلامي ص ٢٥٤ ـ ٢٥٧، رفع الحرج د. صالح بن حميد ص ٣٣٧ ـ ٣٤٨، دار الاستقامة الطبعة الثانية ١٤١٢هـ، رفع الحرج د. يعقوب البا حسين ص ١١٥ ـ ١٣٠، دار النشر الدولي بالرياض، الطبعة الثانية ١٤١٦هـ.

(٢) رفع الحرج ص ١١٥، ١١٦.

الأخلاق، وكثرت فيه المغويات بالشر والعوائق عن الخير، وأصبح القابض على دينه كالقابض على الجمر حيث تواجهه التيارات الكافرة عن يمين وشمال تحاول إبعاده عن دينه وعقيدته ولا يجد مَنْ يعينه بل ربما يجد من يعوقه.

وأمام هذا الواقع دعا الكثير من الفقهاء إلى التيسير ما استطاعوا في الفتوى والأخذ بالترخص في إجابة المستفتين ترغيباً لهم وتثبيتاً لهم على الطريق القويم(١).

ولا شك أن هذه دعوى مباركة قائمة على مقصد شرعي عظيم من مقاصد الشريعة العليا وهو رفع الحرج وجلب النفع للمسلم ودرء الضرر عنه في الدارين؛ ولكن الواقع المعاصر لأصحاب هذا التوجه يشهد أن هناك بعض التجاوزات في اعتبار التيسير والأخذ بالترخص وربما وقع أحدهم في رد بعض النصوص وتأويلها بما لا تحتمل وجهاً في اللغة أو في الشرع.

وضغط الواقع ونفرة الناس عن الدين لا يسوّغ التضحية بالثوابت والمسلمات أوالتنازل عن الأصول والقطعيات مهما بلغت المجتمعات من تغير وتطور فإن نصوص الشرع جاءت صالحة للناس في كل زمان ومكان.

يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ـ رحمه الله ـ في ذلك: «فعموم الشريعة لسائر البشر في سائر العصور مما أجمع عليه المسلمون، وقد أجمعوا على أنها مع عمومها صالحة للناس في كل زمان ومكان ولم يبينوا كيفية هذه الصلوحية؛ وهي عندي تحتمل أن تتصور بكيفيتين:

الكيفية الأولى: أن هذه الشريعة قابلة بأصولها وكلياتها للانطباق على مختلف الأحوال بحيث تساير أحكامها مختلف الأحوال دون حرج ولا مشقة ولا عسر.

---

(١) انظر: الفتوى بين الانضباط والتسيب د. القرضاوي ص ١١١.

الكيفية الثانية: أن يكون مختلف أحوال العصور والأمم قابلاً للتشكيل على نحو أحكام الإسلام دون حرج ولا مشقة ولا عسر كما أمكن تغيير الإسلام لبعض أحوال العرب والفرس والقبط والبربر والروم والتتار والهنود والصين والترك من غير أن يجدوا حرجاً ولا عسراً في الإقلاع عما نزعوه من قديم أحوالهم الباطلة»[1].

فمن الخطأ والخطر تبرير الواقع والمبالغة في فقه التيسير بالأخذ بأي قولٍ والعمل بأي اجتهادٍ دون اعتبار الحجة والدليل مقصداً مُهِّماً في النظر والاجتهاد.

ويحلل د. القرضاوي الدوافع لهذا الاتجاه الاجتهادي بقوله: «ومهمة أصحاب هذه المدرسة إضفاء الشرعية على هذا الواقع، بالتماس تخريجات وتأويلات شرعية، تعطيه سنداً للبقاء. وقد يكون مهمتهم تبرير، أو تمرير ما يراد إخراجه للناس من قوانين أو قرارات أو إجراءات تريدها السلطة.

ومن هؤلاء من يفعل ذلك مخلصاً مقتنعاً لا يبتغي زلفى إلى أحد، ولا مكافأة من ذي سلطان ولكنه واقع تحت تأثير الهزيمة النفسية أمام حضارة الغرب وفلسفاته ومسلماته.

ومنهم من يفعل ذلك، رغبة في دنيا يملكها أصحاب السلطة أو مَن وراءهم من الذين يحركون الأزرار من وراء الستار، أو حباً للظهور والشهرة على طريقة:

خالف تعرف، إلى غير ذلك من عوامل الرغب والرهب أو الخوف والطمع التي تحرك كثيراً من البشر، وإن حملوا ألقاب أهل العلم وألبسوا لبوس أهل الدين»[2].

ولا يخفى على أحد ما لهذا التيار الاجتهادي من آثار سيئة على الدين

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية ص ٩٢، ٩٣.

(٢) الاجتهاد المعاصر ص ٩٠.

وحتى على تلك المجتمعات التي هم فيها، فهم قد أزالوا من خلال بعض الفتاوى الفوارق بين المجتمعات المسلمة والكافرة بحجة مراعاة التغير في الأحوال والظروف عما كانت عليه في القرون الأولى[(١)].

ويمكن أن نبرز أهم ملامح هذا الاتجاه فيما يلي:

أ ـ الإفراط بالعمل بالمصلحة ولو عارضت النصوص:

إن المصلحة المعتبرة شرعاً ليست بذاتها دليلاً مستقلاً بل هي مجموع جزئيات الأدلة التفصيلية من القرآن والسنة التي تقوم على حفظ الكليات الخمس فيستحيل عقلاً أن تخالف المصلحة مدلولها أو تعارضه وقد أُثبتت حجية المصلحة عن طريق النصوص الجزئية فيكون ذلك من قبيل معارضة المدلول لدليله إذا جاء بما يخالفه وهذا باطل[(٢)].

فالمصلحة عند العلماء ما كانت ملائمة لمقاصد الشريعة لا تعارض نصاً أو إجماعاً مع تحققها يقينياً أو غالباً وعموم نفعها في الواقع، أما لو خالفت ذلك فلا اعتبار بها عند عامة الفقهاء والأصوليين إلا ما حُكِي عن الإمام الطوفي ـ رحمه الله ـ أنه نادى بضرورة تقديم دليل المصلحة مطلقاً على النص والإجماع عند معارضتهما له[(٣)].

وواقع الإفتاء المعاصر جنح فيه بعض الفقهاء والمفتين إلى المبالغة في

---

(١) انظر: بعضاً من هذه الفتاوى من كتاب تغليظ الملام على المتسرعين في الفتيا وتغيير الأحكام للشيخ حمود التويجري ص ٥٨ ـ ٨٨، دار الاعتصام بالرياض، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ، الاجتهاد المعاصر للقرضاوي ص ٦٢ ـ ٨٨، الفتوى في الإسلام للقاسمي ص ١٢٥.

(٢) انظر: ضوابط المصلحة د. البوطي ص ١١٠.

(٣) انظر: المستصفى ٢/٢٩٣، شرح الكوكب المنير ٤/٤٣٢، شرح تنقيح الفصول ص ٤٤٦، البحر المحيط ٦/٧٨ ـ ٧٩، تقريب الوصول ص ٤١٢، إرشاد الفحول ص ٢٤٢، ضوابط المصلحة ص ١٨٧، الاستصلاح والمصلحة للزرقا ص ٧٥، السياسة الشرعية للقرضاوي ص ٢٤٥ ـ ٢٦١، نظرية المصلحة لحسين حامد حسان ص ٥٢٥ ـ ٥٥٢.

العمل بالمصلحة ولو خالفت الدليل المعتبر ومن ذلك ما قاله بعض المعاصرين ممن ذهبوا إلى جواز تولي المرأة للمناصب العالية: «إن النبي ﷺ قرأ على الناس في مكة سورة النمل وقص عليهم في هذه السورة قصة ملكة سبأ التي قادت قومها إلى الفلاح والأمان بحكمتها وذكائها، ويستحيل أن يرسل حكماً في حديث يناقض ما نزل عليه من وحي ـ إلى أن قال ـ هل خاب قوم ولوا أمرهم امرأة من هذا الصنف النفيس»(١).

ولا شك في معارضة هذا الكلام لما ورد عن النبي ﷺ بقوله: **«لن يفلح قوم ولَّوا أمرهم امرأة»**(٢).

ومن ذلك أيضاً ما أفتى به فضيلة المفتي السابق بجمهورية مصر العربية على جواز الفوائد المصرفية مع معلومية الربا فيها، ومخالفته للنصوص والإجماع المحرم للربا قليله وكثيره(٣).

وظهر في الآونة الأخيرة بعض الفتاوى التي أباحت بيع الخمر من أجل مصلحة البلاد في استقطاب السياحة، وإباحة الإفطار في رمضان من أجل ألا تتعطل مصلحة الأعمال في البلاد، وإباحة التعامل بالربا من أجل تنشيط الحركة التجارية والنهوض بها، والجمع بين الجنسين في مرافق المجتمع لما في ذلك من تهذيبٍ للأخلاق وتخفيفٍ للميل الجنسي بينهما!!؟(٤).

---

(١) السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث ص ٤٧، ٥٠.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب كتاب النبي ﷺ إلى كسرى وقيصر، رقمه (٤٠٧٣).

(٣) انظر: ردّ د. السالوس في كتابه: الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة ٣٣٠/١ ـ ٣٥٦ دار الثقافة بقطر الطبعة الأولى ١٤١٦هـ ويتضمن الكتاب الرد على من أجاز الفوائد الربوية مثل د. عبدالمنعم نمر ود. الفنجري وغيرهم.

(٤) انظر: رفع الحرج لابن حميد ص ٣١٢ و٣١٣، تزييف الوعي لفهمي هويدي ص ٧٩، دار الشروق، الطبعة الثالثة ١٤٢٠ هـ فقد نقل عن د. محمد فرحات عدم ملائمة حد السرقة وتحريم الربا للواقع والمصلحة. من خلال كتابه (المجتمع والشريعة والقانون) ص ٧٨ ـ ٨٨.

وبعضها جوزت التسوية بين الأبناء والبنات في الميراث[1]، بل وبعضها جوزت أن تمثل المرأة وتظهر في الإعلام بحجة التكييف مع تطورات العصر بفقه جديد وفهم جديد[2].

وكل هذه وغيرها خرجت بدعوى العمل بالمصلحة ومواكبة الشريعة لمستجدات الحياة.

ب ـ تتبع الرخص والتلفيق بين المذاهب:

الرخص الشرعية الثابتة بالقرآن والسنة لا بأس في العمل بها لقول النبي ﷺ: «**إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه**»[3].

أما تتبع رخص المذاهب الاجتهادية والجري وراءها دون حاجةٍ يضطر إليها المفتي، والتنقل من مذهب إلى آخر والأخذ بأقوال عددٍ من الأئمة في مسألة واحدة بغية الترخص، فهذا المنهج قد كرهه العلماء وحذَّروا منه، وإمامهم في ذلك النبي ﷺ لما قال: «**إني أخاف عليكم ثلاثاً وهي كائنات: زلة عالم، وجدال منافق بالقرآن، ودنيا تفتح عليكم**»[4]. فزلة العالِم مخوفة بالخطر لترتب زلل العالَم عليها فمن تتبع زلل العلماء اجتمع فيه الشر كله.

---

(١) انظر. السياسة الشرعية د. القرضاوي ص ٢٥٣، الاجتهاد المعاصر ص ٧٠ ـ ٨٢.

(٢) انظر: مقال د. سعيد الغامدي في مجلة المجتمع العدد (١٣٢١) في مناقشة د. القرضاوي حول تمثيل المرأة.

(٣) أخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد ١٦٢/٣ وقال: «رواه الطبراني في الكبير والبزار ورجال البزار ثقات وكذلك رجال الطبراني» وانظر صحيح الجامع للألباني ٣٨٣/١ رقم (١٨٨٥).

(٤) أخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد ١٨٦/١ من حديث معاذ وقال: «رواه الطبراني في الثلاثة وفيه عبدالحكيم بن منصور وهو متروك الحديث» وذكر له شواهد لا تخلو من ضعف، ورواه البيهقي في الشعب ٣٤٧/٣/٢، وهذا الحديث له شواهد مرفوعة وموقوفة يقوى بها إلى الحسن لغيره. انظر: جامع بيان العلم وفضله ٩٨٠/٢، الفقيه والمتفقه ٢٦/٢، حلية الأولياء ١٩٦/٤.

وقد حكى بعض المعاصرين خلافاً بين العلماء في تجويز الأخذ برخص العلماء لمن كان مفتياً أو ناظراً في النوازل[(١)].

ولعل حكاية الخلاف ليست صحيحة على إطلاقها وذلك للأسباب التالية:

١ ـ أن الخلاف الذي ذكروه في جواز تتبع الرخص أخذوه بناءً على الخلاف في مسألة الجواز للعامي أن يتخير في تقليده من شاء ممن بلغ درجة الاجتهاد، وأنه لا فرق بين مفضول وأفضل، ومع ذلك فإنهم وإن اختلفوا في هذه المسألة إلا أنهم اتفقوا على أنه إن بان لهم الأرجح من المجتهدين فيلزمهم تقليده ولا يجوز لهم أن يتتبعوا في ذلك رخص العلماء وزللهم والعمل بها دون حاجة أو ضابط[(٢)].

فلا يصح أن يُحكى خلافٌ للعلماء في مسألة تخريجاً على مسألة أخرى تخالفها في المعنى والمضمون، ولا تلازم بينها وذلك أن الخلاف في حق العامي، أما المجتهد المفتي فلا يجوز له أن يفتي إلا بما توصل إليه اجتهاده ونظره[(٣)].

٢ ـ أن بعض العلماء جوّز الترخص في الأخذ بأقوال أي العلماء شاء

---

(١) انظر: المستدرك من الفقه الإسلامي وأدلته د. وهبة الزحيلي ٤١/٩ طبعة دار الفكر الطبعة الأولى ١٤١٧هـ، بحث د. سعد العنزي بعنوان (التلفيق في الفتوى) ص ٢٧٤ ـ ٣٠٥، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية العدد (٣٨) ١٤٢٠هـ، بحوث مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثامن ٤١/١ ـ ٥٦٥، ومن هذه البحوث التي تناولت مسألتنا: بحث د. وهبة الزحيلي ود. عبدالله محمد عبدالله والشيخ خليل الميس، والشيخ محمد رفيع العثماني، ود. حمد الكبيسي والشيخ مجاهد القاسمي، ود. حمداتي شبيهنا ماء العينين وغيرهم. وقد ذهب بعضهم إلى جواز التلفيق وتتبع الرخص ونسبوا القول بالجواز للإمام القرافي وأكثر أصحاب الشافعي والراجح عند الحنفية وأنه اختيار ابن الهمام وصاحب مسلم الثبوت.

(٢) انظر: المستصفى ٣٩٠/٢، شرح تنقيح الفصول ص ٤٣٢، فواتح الرحموت ٤٠٤/٢، البحر المحيط ٣٢٥/٦، شرح الكوكب المنير ٥٧١/٤، ٥٧٧، روضة الناظر ١٠٢٤/٣، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ص ٢٣٠، إرشاد الفحول ص ٢٧١ ـ ٢٧٢.

(٣) انظر: الموافقات (الحاشية) ٩٨/٥، الاجتهاد والتقليد د. الدسوقي ص ٢٣٣.

وهذا إنما هو في حق العوام ـ كما ذكرنا ـ كذلك أن يكون في حالات الاضطرار وأن لا يكون غرضه الهوى والشهوة، يقول الإمام الزركشي ـ رحمه الله ـ في ذلك: «وفي فتاوى النووي الجزم بأنه لا يجوز تتبع الرخص، وقال في فتاوى له أخرى؛ وقد سئل عن مقلد مذهب: هل يجوز له أن يقلد غير مذهبه في رخصة لضرورة ونحوها ؟، أجاب: يجوز له أن يعمل بفتوى من يصلح للإفتاء إذا سأله اتفاقاً من غير تلقّط الرخص ولا تعمد سؤال من يعلم أن مذهبه الترخيص في ذلك»(١).

فالعلماء لا يجوزون تتبع الرخص إلا في حالات خاصة يبرّرها حاجة وحال السائل لذلك لا أن يكون منهجاً للإفتاء يتبعه المفتي مع كل سائل أوفي كل نازلة بالهوى والتشهي(٢).

٣ ـ أن هناك من العلماء من حكى الإجماع على حرمة تتبع الرخص حتى لو كان عامياً ومن أولئك الإمام ابن حزم ـ رحمه الله ـ(٣) وابن الصلاح ـ رحمه الله ـ(٤) وكذلك ابن عبدالبر حيث قال رحمه الله: «لا يجوز للعامي تتبع الرخص إجماعاً»(٥).

وقد أفاض الإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ في الآثار السيئة التي تنجم عن العمل بتلقّط الرخص وتتبعها من المذاهب وخطر هذا المنهج في الفتيا(٦).

والتساهل المفرط ليس من سيما العلماء الأخيار وقد جعل ابن السمعاني ـ رحمه الله ـ من شروط العلماء أهل الاجتهاد: الكف عن

---

(١) البحر المحيط ٣٢٦/٦.
(٢) انظر: الموافقات ٩٩/٥، أدب المفتي والمستفتي ص ١٢٥ ـ ١٢٦.
(٣) مراتب الإجماع ص ٥٨.
(٤) أدب المفتي والمستفتي ص ١٢٥
(٥) جامع بيان العلم وفضله ٩٢٧/٢، انظر: شرح الكوكب المنير ٥٧٨/٤، فواتح الرحموت ٤٠٦/٢، حاشية العطار على جمع الجوامع ٤٤٢/٢.
(٦) انظر: الموافقات ٧٩/٥ ـ ١٠٥.

الترخيص والتساهل، ثم صنف ـ رحمه الله ـ المتساهلين نوعين:

«١ ـ أن يتساهل في طلب الأدلة وطرق الأحكام ويأخذ ببادئ النظر وأوائل الفكر فهذا مقصر في حق الاجتهاد ولا يحل له أن يفتي ولا يجوز.

٢ ـ أن يتساهل في طلب الرخص وتأول السنة فهذا متجوز في دينه وهو آثم من الأول»[١].

والملاحظ أن منهج التساهل القائم على تتبع الرخص يفضي إلى اتباع الهوى وانخرام نظام الشريعة «فإذا عرض العامي نازلته على المفتي، فهو قائل له: أخرجني عن هواي ودلني على اتباع الحق، فلا يمكن والحال هذه أن يقول له: في مسألتك قولان فاختر لشهوتك أيهما شئت»[٢] أو سأبحث لك عن قولٍ لأهل العلم يصلح لك، وقد قال الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ: «لو أن رجلاً عمل بكل رخصة، بقول أهل الكوفة في النبيذ، وأهل المدينة في السماع، وأهل مكة في المتعة كان فاسقاً»[٣].

ويروى عن إسماعيل القاضي ـ رحمه الله ـ[٤] أنه قال: «دخلت على المعتضد فدفع إلي كتاباً فنظرت فيه وقد جمع فيه الرخص من زلل العلماء وما احتج به كل منهم، فقلت: مصنف هذا زنديق، فقال: لم تصح هذه الأحاديث؟ قلت: الأحاديث على ما رويت ولكن من أباح المسكر لم يبح

---

(١) تهذيب الفروق ١١٧/٢.

(٢) الموافقات ٩٧/٥.

(٣) البحر المحيط ٣٢٥/٦، إرشاد الفحول ص ٢٧٢.

(٤) إسماعيل بن إسحاق بن إسماعيل بن محمد بن زيد الأزدي مولاهم البصري الفقيه المالكي، القاضي ببغداد مولده سنة ١٩٩هـ واعتنى بالعلم من الصغر، صنف التصانيف في القراءات والحديث والفقه وأحكام القرآن والأصول وكان إماماً في العربية له من الكتب: أحكام القرآن ومعاني القرآن، وغيرها توفي عام ٢٨٢هـ.
انظر ترجمته: سير أعلام النبلاء ٢٣٩/١٣، شذرات الذهب ١٧٨/٢، الديباج المذهب ١٥١/١.

المتعة، ومن أباح المتعة لم يبح المسكر، وما من عالم إلا وله زلة، ومن جمع زلل العلماء، ثم أخذ بها ذهب دينه، فأمر المعتضد بإحراق ذلك الكتاب»[(١)].

ولعل واقعنا المعاصر يشهد جوانب من تساهل بعض الفقهاء في التلفيق بين المذاهب وتتبع الرخص كما هو حاصل عند من يضع القوانين والأنظمة أو يحتج بأسلمة القانون بناءً على هذا النوع من التلفيق، أما حالات الضرورة في الأخذ بهذا المنهج فإنها تقدر بقدرها.

ج ـ التحايل الفقهي على أوامر الشرع.

وهو من ملامح مدرسة التساهل والغلو في التيسير؛ وقد جاء النهي في السنة عن هذا الفعل حيث قال النبي ﷺ: «**لا ترتكبوا ما ارتكب اليهود فتستحلوا محارم الله بأدنى الحيل**»[(٢)].

وعلى ذلك اتفق أكثر أهل العلم على عدم تجويزه[(٣)]. وفي ذلك يقول الإمام القرافي ـ رحمه الله ـ: «لا ينبغي للمفتي: إذا كان في المسألة قولان: أحدهما فيه تشديد والآخر فيه تخفيف، أن يفتي العامة بالتشديد والخواص من ولاة الأمور بالتخفيف وذلك قريب من الفسوق والخيانة في الدين والتلاعب بالمسلمين، ودليل على فراغ القلب من تعظيم الله تعالى و إجلاله وتقواه، وعمارته باللعب وحب الرياسة والتقرب إلى الخلق دون الخالق نعوذ بالله من صفات الغافلين»[(٤)].

---

(١) إرشاد الفحول ص ٢٧٢.

(٢) أورده الحافظ ابن القيم في حاشيته على سنن أبي داود وقال فيه: رواه ابن بطة وغيره بإسناد حسن، وقال أيضاً: وإسناده مما يصححه الترمذي. انظر: عون المعبود ٢٤٤/٩.

(٣) انظر: أدب المفتي والمستفتي ص ١١١، المجموع ٨١/١، تبصرة الحكام لابن فرحون ٥١/١، الموافقات ٩١/٥، إعلام الموقعين ١٧٥/٤، حاشية العطار على جمع الجوامع ٤٤٢/٢.

(٤) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ص ٢٥٠.

وقد حكى أبو الوليد الباجي ـ رحمه الله ـ عن أحد أهل زمانه أخبره أنه وقعت له واقعة، فأفتاه جماعة من المفتين بما يضره وكان غائباً، فلما حضروا قالوا: لم نعلم أنها لك، وأفتوه بالرواية الأخرى، قال: وهذا مما لا خلاف بين المسلمين المعتد بهم في الإجماع أنه لا يجوز[1].

وقد فصَّل الإمام ابن القيم ـ رحمه الله ـ القول في الحيل الممنوعة على المفتي وما هو مشروع له حيث قال:

«لا يجوز للمفتي تتبع الحيل المحرمة والمكروهة، ولا تتبع الرخص لمن أراد نفعه، فإن تتبع ذلك فسق وحُرِمَ استفتاؤه، فإن حَسُن قصده في حيلةٍ جائزة لا شبهة فيها ولا مفسدة، لتخليص المستفتي بها من حرج جاز ذلك، بل استحب، وقد أرشد الله نبيه أيوبَ عليه السلام إلى التخلص من الحنث بأن يأخذ بيده ضغثاً فيضرب به المرأة ضربةً واحدة. وأرشد النبي ﷺ بلالاً إلى بيع التمر بدراهم، ثم يشتري بالدراهم تمراً آخر، فيخلص من الربا.

فأحسن المخارج ما خلّص من المآثم وأقبح الحيل ما أوقع في المحارم أو أسقط ما أوجبه الله ورسوله من الحق اللازم والله الموفق للصواب»[2].

وقد وقع كثير من الفقهاء المعاصرين في الإفتاء بجواز كثير من المعاملات المحرمة تحايلاً على أوامر الشرع؛ كصور بيع العينة المعاصرة ومعاملات الربا المصرفية، أو التحايل على إسقاط الزكاة أو الإبراء من الديون الواجبة، أو ما يحصل في بعض البلدان من تجويز الأنكحة العرفية تحايلاً على الزنا، أو تحليل المرأة لزوجها بعد مباينته لها بالطلاق، وكل ذلك وغيره من التحايل المذموم في الشرع[3].

---

(١) انظر: تبصرة الحكام ٦٤/١.
(٢) إعلام الموقعين ١٧٠/٤ ـ ١٧١.
(٣) انظر: الفتاوى الكبرى ٤٣٠/٣ وما بعدها، الموافقات ١٠٨/٣ ـ ١١٦، ١٨٧/٥.

ثالثاً: المنهج الوسطي المعتدل في النظر والإفتاء.

الشريعة الإسلامية شريعة تتميز بالوسطية واليسر ولذا ينبغي للناظر في أحكام النوازل من أهل الفتيا والاجتهاد أن يكونوا على الوسط المعتدل بين طرف التشدد والانحلال كما قال الإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ: «المفتي البالغ ذروة الدرجة هو الذي يحمل الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور فلا يذهب بهم مذهب الشدة ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال.

والدليل على صحة هذا أن الصراط المستقيم الذي جاءت به الشريعة، فإنه قد مرّ أن مقصد الشارع من المكلف الحمل على التوسط من غير إفراط ولا تفريط، فإذا خرج عن ذلك في المستفتين، خرج عن قصد الشارع ولذلك كان مَنْ خرج عن المذهب الوسط مذموماً عند العلماء الراسخين، فإن الخروج إلى الأطراف خروج عن العدل، ولا تقوم به مصلحة الخلق، أما طرف التشديد فإنه مهلكة وأما طرف الانحلال فكذلك أيضاً؛ لأن المستفتي إذا ذُهِبَ به مذهب العنت والحرج بُغِّض إليه الدين وأدى إلى الانقطاع عن سلوك طريق الآخرة، وهو مشاهد، وأما إذا ذُهِبَ به مذهب الانحلال كان مظنة للمشي على الهوى والشهوة، والشرع إنما جاء بالنهي عن الهوى واتباع الهوى مهلك، والأدلة كثيرة»(١).

ولعل ما ذكرناه من ملامح للمناهج الأخرى المتشددة والمتساهلة كان من أجل أن يتبين لنا من خلالها المنهج المعتدل؛ وذلك أن الأشياء قد تعرف بضدها وتتمايز بنقائضها.

وقد أجاز بعض العلماء للمفتي أن يتشدد في الفتوى على سبيل السياسة لمن هو مقدم على المعاصي متساهل فيها، وأن يبحث عن التيسير والتسهيل على ما تقتضيه الأدلة لمن هو مشدد على نفسه أو غيره، ليكون مآل الفتوى: أن يعود المستفتي إلى الطريق الوسط(٢).

---

(١) الموافقات ٢٧٦/٥ ـ ٢٧٨.

(٢) انظر: الموافقات ٢٨٦/٢، أدب المفتي والمستفتي ص ١١١ ـ ١١٢، المجموع ٥١/١.

ولذلك ينبغي للمفتي أن يراعي حالة المستفتي أو واقع النازلة فيسير في نظره نحو الوسط المطلوب باعتدال لا إفراط فيه نحو التشدد ولا تفريط فيه نحو التساهل وفق مقتضى الأدلة الشرعية وأصول الفتيا، وما أحسن ما قاله الإمام سفيان الثوري ـ رحمه الله ـ: «إنما العلم عندنا الرخصة من ثقة فأما التشدد فيحسنه كل أحد»[١].

والظاهر أنه يعني تتبع مقصد الشارع بالأصلح الميسور المستند إلى الدليل الشرعي.

ولاشك أن هذا الاتجاه هو اتجاه أهل العلم والورع والاعتدال، وهي الصفات اللازمة لمن يتعرض للفتوى والتحدث باسم الشرع، وخصوصاً في هذا العصر.

فالعلم هو العاصم من الحكم بالجهل، والورع هو العاصم من الحكم بالهوى، والاعتدال هو العاصم من الغلو والتفريط، وهذا الاتجاه هو الذي يجب أن يسود، وهو الاجتهاد الشرعي الصحيح وهو الذي يدعو إليه أئمة العلم المصلحون[٢].

وسيأتي مزيد بيان لبعض الآداب والضوابط المكملة لأصحاب هذا الاتجاه المعتدل من أجل الوصول إلى أدق النتائج وتحقيق الصواب والتوفيق من الله عز وجل؛ وهو موضوع المبحث القادم ـ بإذن الله ـ.

(١) جامع بيان العلم وفضله ٧٨٤/١.

(٢) انظر: الفتوى في الإسلام للقاسمي ص ٥٩، الاجتهاد المعاصر ص ٩١، الاجتهاد في الإسلام د. القرضاوي ص ١٧٨، الفتوى بين الانضباط والتسيب د. القرضاوي ص ١١١، أحكام الفتوى والاستفتاء د. عبدالحميد مهيوب ص ١١٢ ـ ١١٥، دار الكتاب الجامعي بمصر ١٤٠٤هـ، أصول الفتوى والقضاء د. محمد رياض ص ٢٣٢.

المبحث الثاني:

الضوابط التي ينبغي أن يراعيها الناظر في النوازل

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: ضوابط يحتاجها الناظر في النوازل قبل الحكم في النازلة.

المطلب الثاني: ضوابط يحتاجها الناظر في النوازل أثناء الحكم على النازلة.

يتعلق بالنظر في النوازل شروط جمة منها العلم والعدالة؛ فشرط العلم يدخل فيه الإخبار بالحكم الشرعي على الوجه الأكمل بعد معرفة الواقعة من جميع جوانبها.

وشرط العدالة يدخل فيه عدم التساهل في الفتوى بالشرع والمحاباة فيها، مع مراعاة وجه الحق في كل ذلك والنظر إلى مشكلات الناس برحمة ويسر الشرع، وحمل أفعالهم على الوسط في أحكامه.

إلى غيرها من الشروط التي ذكرها أهل العلم فيمن يتصدى للنظر والإفتاء، وهي كالتكملة والتتمة لما ينبغي أن يكون عليه الناظر من العدالة والعلم[1].

---

(١) انظر: التفصيل في شروط الاجتهاد في النوازل ص ١٤٧ من الرسالة.

إلا أن خطة النظر والاجتهاد والإفتاء في النوازل والواقعات قد أصابتها عوارض أخرجتها عن النهج الذي قرره أهل العلم من مبادئ وأسس للنظر، وهذا النوع من الخلل إما أن يكون من جهة الزيغ في إصدار الأحكام، أو في كيفية النظر في تناول هذه المستجدات، وإما من جهة انحراف الناظر وعدم إخلاصه وتقواه في فتواه واجتهاده؛ مما جعل بعض الأئمة والعلماء يتذمرون ويشتكون من ذلك في كل عصر يخرج فيه أهل النظر والاجتهاد عن الطريق السوي.

وقد حصل ما يدل على ذلك في عهد مبكر يشهد عليه الإمام مالك ـ رحمه الله ـ حيث قال: «ما شيء أشد عليّ من أن أُسأل عن مسألة من الحلال والحرام لأن هذا هو القطع في حكم الله، ولقد أدركت أهل العلم والفقه في بلدنا وإن أحدهم إذا سئل عن مسألة كأن الموت أشرف عليه، ورأيت أهل زماننا هذا يشتهون الكلام فيه والفتيا، ولو وقفوا على ما يصيرون إليه غداً لقللوا من هذا، وإن عمر بن الخطاب وعلياً وعلقمة[1]: خيار الصحابة كانت ترد عليهم المسائل وهم خير القرون الذين بعث فيهم النبي ﷺ كانوا يجمعون أصحاب النبي ﷺ ويسألون، ثم حينئذٍ يفتون فيها وأهل زماننا هذا قد صار فخرهم الفتيا، فبقدر ذلك يُفتح لهم من العلم»[2].

ويتضح لنا من كلام الإمام مالك ـ رحمه الله ـ المنهجية المثلى التي

---

(١) يحتمل أن يكون علقمة بن وقاص الليثي المدني، وذكر مسلم وابن عبدالبر أنه ولد في حياة النبي ﷺ وذكره ابن منده في عداد الصحابة وقال الحافظ ابن حجر في التقريب: «ثقة ثبت، أخطأ من زعم أن له صحبة» التقريب (٤٧٠١)، انظر: تهذيب التهذيب ٢٤٠/٧.

ويحتمل أن يكون علقمة بن قيس النخعي صاحب ابن مسعود رضي الله عنه وكان أشبه الناس به سمتاً وهدياً. وكان بعض أصحاب النبي ﷺ يسألونه ويستفتونه، توفي عام ٦٢هـ. وذكر مالكٍ له في الصحابة تجوّز.

انظر ترجمته: تهذيب التهذيب ٢٣٧/٧، صفة الصفوة ٢٧/٣.

(٢) ترتيب المدارك ١٧٩/١.

كان السلف رحمهم الله يتبعونها عند نظرهم واجتهادهم في الأحكام والواقعات من عدم التسرع في الفتوى أو التقصير في بحثها، والنظر فيها، أو قلة التحري والتشاور في أمرها، مما يؤدي إلى انخرامٍ ظاهرٍ في نظام النظر والاجتهاد و الفتيا أو تسيبٍ واعتسافٍ في احترام هذا المقام العالي من الشريعة[1].

ومن أجل هذه الأهمية في المحافظة على هذا المقام والتأكيد على ما يحتاجه الفقيه من ضوابط وشروط للنظر لا سيما في النوازل المعاصرة التي يكثر فيها زلل الأقدام وانحراف الأفهام وذلك بما تميز به عصرنا من صراعات ثقافية وتيارات فكرية بالإضافة إلى كثرة المؤثرات النفسية والاجتماعية والسياسية مما يجعلها في عصرنا أشد من أي عصر مضى، ويزداد أمر الانحراف في الاجتهاد والنظر خطراً تبعاً لاتساع دائرة انتشار هذه الاجتهادات والفتاوى بواسطة وسائل الإعلام الحديثة من طبع ونشر وإذاعة وتلفزة.

ولهذا كله كان هذا المبحث المتواضع وكانت هذه الضوابط التي ينبغي أن يراعيها المجتهد أو المفتي عند نظره في النوازل، والله الموفق.

المطلب الأول:
ضوابط يحتاجها الناظر
في النوازل قبل الحكم في النازلة

إن الضوابط والآداب التي ينبغي أن يراعيها الناظر في النوازل وخصوصاً ما كان منها معاصراً، منها ما يحتاجه قبل الحكم في النازلة وهذا النوع من الضوابط يكون ضرورياً لإعطاء المجتهد أهلية كاملة وعدة كافية

---

(١) انظر: الفقيه والمتفقه ٢/٣٨٦ ـ ٤٢٨، جامع بيان العلم وفضله ١/٥٠١ ـ ٥٢٩ ـ ٥٥٩، الآداب الشرعية لابن مفلح ٢/٤٤ ـ ٥٥، تغليظ الملام على المتسرعين إلى الفتيا الشيخ حمود التويجري ص ٦ ـ ٤٧، أصول الفتوى والقضاء د. محمد رياض ص ٢١٨و٢١٩.

يتسنى بها الخوض للنظر والاجتهاد في حكمها، وهناك ضوابط أخرى يحتاجها الناظر أثناء البحث والاجتهاد في حكم النازلة، ينتج من خلال هذه الضوابط أقرب الأحكام للصواب وأوفقها للحق، بإذن الله:

وسيكون البحث في هذا المطلب حول أهم الضوابط التي يحتاجها الناظر في النوازل، قبل الحكم في النازلة، على النحو التالي:

أولاً: التأكد من وقوعها.

الأصل في المسائل النازلة وقوعها وحدوثها في واقع الأمر، وعندها ينبغي أن ينظر المجتهد في التحقق من وقوعها والتأكد من حدوثها، ومن ثمَّ استنباط حكمها الشرعي، وقد يحصل أن يُسأل الفقيه المجتهد عن مسألة لم تقع تكلفاً من السائل وتعمقاً منه في تخيلات وتوقعات لا تفيد صاحبها ولا تنفع عالماً أو متعلماً، وذلك لبعد وقوعها واستحالة حدوثها.

ولا يخفى أن التوغل في باب الاجتهاد إنما هو للحاجة التي تنزل بالمكلف يحتاج فيها إلى معرفة حكم الشرع وإلا وقع في الحرج والعنت أو الخوض في مسائل الشريعة بغير علم أو هدى، أما إذا كان باب الاجتهاد مفتوحاً من غير حاجة وقعت ودون حادثة نزلت، فلا شك في كراهية النظر في مسائل لم تنزل أو يستبعد وقوعها(١).

ويؤيد ذلك ما جاء عن سلفنا الصالح من كراهية السؤال عمَّا لم يقع وامتناعهم عن الإفتاء، فيها وبعضهم ذهب إلى التشديد في ذلك والنهي عنه(٢).

---

(١) انظر: المحصول للرازي ٤٩٣/٢، نهاية السول (الحاشية) ٥٧٩/٤، البحر المحيط ١٩٨/٦، شرح تنقيح الفصول ص ٤٣٠، تقريب الوصول لابن جزي ص ٤٢٢، كشف الأسرار للبخاري ٢٦/٤.

(٢) انظر: جامع بيان العلم وفضله ١٠٦٥/٢ ـ ١٠٦٩، أدب المفتي والمستفتي ص ١٠٩، إعلام الموقعين ١٧٠/٤، جامع العلوم والحكم لابن رجب ٢٤١/١، الآداب الشرعية لابن مفلح ٥٢/٢ ـ ٥٤، تغليظ الملام للشيخ حمود التويجري ص ٢٣ ـ ٢٥.

ويروى عن الصحابة في ذلك آثار كثيرة منها:

- أن رجلاً جاء إلى ابن عمر - رضي الله عنهما - فسأله عن شيء، فقال له ابن عمر رضي الله عنهما: «لا تسأل عما لم يكن فإني سمعت عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - يلعن من سأل عما لم يكن»[(١)].

- وكان زيد بن ثابت رضي الله عنه إذا سأله إنسان عن شيء قال: «آلله ! أكان هذا ؟ فإن قال: نعم، نظر وإلا لم يتكلم»[(٢)].

- وعن مسروق[(٣)] قال: كنت أمشي مع أبي بن كعب رضي الله عنه فقال: فتىً: ما تقول يا عماه في كذا وكذا؛ قال: يا بن أخي ! أكان هذا ؟ قال: لا، قال: فاعفنا حتى يكون»[(٤)].

- ويروى عن عبدالملك بن مروان - رحمه الله -[(٥)] أنه سأل ابن شهاب - رحمه الله -[(٦)] فقال له ابن شهاب: أكان هذا بأمير المؤمنين؟ قال: لا،

---

(١) أخرجه الدارمي في سننه ٥٠/١، الفقيه والمتفقه ١٢/٢، جامع بيان العلم وفضله ١٠٦٧/٢.

(٢) أخرجه الدارمي في سننه ٥٠/١، الفقيه والمتفقه ١٣/٢، جامع بيان العلم وفضله ١٠٦٨/٢.

(٣) هو مسروق بن الأجدع يكنى أبا عائشة، كوفي تابعي ثقة، وكان أحد أصحاب عبدالله بن مسعود رضي الله عنه الذين يقرؤون ويفتون، وكان يصلي حتى تتورم قدماه.
انظر ترجمته: سير أعلام النبلاء ٦٣/٤، الإصابة ٢٩١/٦، شذرات الذهب ٧١/١.

(٤) أخرجه الدارمي في سننه ٥٦/١، الفقيه والمتفقه ١٤/٢، جامع بيان العلم وفضله ١٠٦٥/٢

(٥) هو عبدالملك بن مروان بن الحكم بن أبي العاص، بويع بالخلافة سنة ٧٣ هـ، كان من فقهاء المدينة قبل الخلافة. يقال: أنه أول من سمي في الإسلام عبدالملك، كان في عهده الكثير من الفتوح الإسلامية، توفي سنة ٨٦ هـ.
انظر ترجمته: تاريخ الخلفاء للسيوطي ص ١٧١، سير أعلام النبلاء ٢٤٦/٤.

(٦) هو محمد بن مسلم بن شهاب الزهري، حافظ زمانه، المدني نزيل الشام، قال فيه البخاري له نحو ألفي حديث، كان ابن شهاب يقول: ما استودعت قلبي شيئاً قط فنسيته.
انظر ترجمته: سير أعلام النبلاء ٣٢٦/٥، تهذيب التهذيب ٣٨٥/٩، تقريب التهذيب رقم (٦٣١٥).

قال: فدعه، فإنه إذا كان، أتى الله عز وجل له بفرج»[1].

فهذه الآثار وغيرها كثير؛ تبين حرص الصحابة والتابعين على عدم الخوض في مسائل لم تقع سواءً بالسؤال عنها أو بالجواب فيها؛ لأن النظر فيها لا ينفع كما هو معلوم عن الصحابة رضي الله عنهم مع النبي ﷺ حيث قال فيهم ابن عباس رضي الله عنهما: «**ما رأيت قوماً كانوا خيراً من أصحاب النبي ﷺ وما سألوا إلا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض كلهن في القرآن، وما كانوا يسألون إلا عما ينفعهم**»[2].

ويوضح ابن القيم ـ رحمه الله ـ مقصد ابن عباس بقوله: (ما سألوه إلا عن ثلاث عشرة مسألة) «المسائل التي حكاها الله في القرآن عنهم، وإلا فالمسائل التي سألوه عنها وبين لهم أحكامها في السنة لا تكاد تحصى ولكن إنما كانوا يسألونه عما ينفعهم من الواقعات ولم يكونوا يسألونه عن المقدرات والأغلوطات وعضل المسائل، ولم يكونوا يشتغلون بتفريع المسائل وتوليدها، بل كانت هممهم مقصورة على تنفيذ ما أمرهم به، فإذا وقع بهم أمر سألوا عنه، فأجابهم، وقد قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْـَٔلُواْ عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ ٱلْقُرْءَانُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا ٱللَّهُ عَنْهَا وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴿١٠١﴾ قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِّن قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُواْ بِهَا كَٰفِرِينَ ﴿١٠٢﴾﴾[3][4].

فعلى المجتهد أو المفتي في النوازل أن يتأكد من وقوع النازلة ولا ينظر في المسائل الغريبة والنادرة أو المستبعدة الحصول، ولكن إذا كانت المسألة ولو لم تقع منصوصاً عليها، أو كان حصولها متوقعاً عقلاً فتستحب الإجابة عنها، والبحث فيها؛ من أجل البيان والتوضيح ومعرفة حكمها إذا نزلت.

---

(١) جامع بيان العلم وفضله ٢/١٠٦٧.
(٢) أخرجه الدارمي في سننه في المقدمة، باب كراهية الفتيا رقمه (١٢٥) ١/٥١.
وأخرجه ابن عبدالبر في جامع بيان العلم وفضله ٢/١٠٦٢.
(٣) سورة المائدة: الآيتان: ١٠١ ـ ١٠٢.
(٤) إعلام الموقعين ١/٥٦ و٥٧.

وفي هذا يقول الإمام ابن القيم ـ رحمه الله ـ بعد أن حكى امتناع السلف عن الإجابة في ما لم يقع: «والحق التفصيل، فإذا كان في المسألة نص من كتاب الله أو سنة عن رسول الله ﷺ أو أثر عن الصحابة لم يكره الكلام فيها وإن لم يكن فيها نص ولا أثر؛ فإن كانت بعيدة الوقوع أو مقدرة لا تقع لم يستحب له الكلام فيها.

وإن كان وقوعها غير نادر ولا مستبعد، وغرض السائل الإحاطة بعلمها ليكون منها على بصيرة إذا وقعت استحب له الجواب بما يعلم ولا سيما إن كان السائل يتفقه بذلك، ويعتبر بها نظائرها ويفرع عليها فحيث كانت مصلحة الجواب راجحة كان هو الأولى والله أعلم»(١).

ثانياً: أن تكون النازلة من المسائل التي يسوغ النظر فيها.

بينا فيما سبق أهمية مراعاة المجتهد وتأكده من وقوع النازلة وترك النظر عما لم يقع أو يستبعد وقوعه عقلاً وذلك حتى لا ينشغل أهل الاجتهاد عما هو واقع فعلاً أو ما لا نفع فيه ولا فائدة.

وإذا قررنا مبدأ النظر في الوقائع الحادثة للناس والمجتمعات، فللمجتهد بعد ذلك أن يعرف ما يسوغ النظر فيه من المسائل وما لا يسوغ، وهذا الضابط لا ينفك عن الذي قبله، وذلك لان المجتهد قد يترك الاجتهاد في بعض المسائل التي لا يسوغ فيها النظر لأن حكمها كحكم ما لم يقع من المسائل لعدم الفائدة والنفع من ورائها فالضابط الذي ينبغي أن يراعيه المجتهد الناظر ألا يشغل نفسه وغيره من أهل العلم إلا بما ينفع الناس ويحتاجون إليه في واقع دينهم ودنياهم.

أما الأسئلة التي يريد بها أصحابها المراء والجدال أو التعالم والتفاصح أو امتحان المفتي وتعجيزه أو الخوض فيما لا يحسنه أهل العلم والنظر، أو

---

(١) المرجع السابق ١٧٠/٤.

نحو ذلك فهذه مما ينبغي للناظر أن لا يلقي لها بالاً، لأنها تضر ولا تنفع وتهدم ولا تبني وقد تفرق ولا تجمع.

وقد ورد النهي عن ذلك كما جاء عن النبي ﷺ أنه: «**نهى عن الغلوطات**»(١).

وجاء عن معاوية(٢) رضي الله عنه: أنهم ذكروا المسائل عنده، فقال: «أما تعلمون أن رسول الله ﷺ نهى عن عضل المسائل»(٣).

قال الخطابي ـ رحمه الله ـ في هذا المعنى: «أنه نهي أن يُعترض العلماء بصعاب المسائل التي يكثر فيها الغلط ليستزلوا و يسقط رأيهم فيها، وفيه كراهية التعمق والتكلف فيما لا حاجة للإنسان إليه من المسألة ووجوب التوقف عما لا علم للمسؤول به»(٤).

فشداد المسائل وصعابها مما لا نفع فيه ولا فائدة إلا إعنات المسؤول لاشك أنه مذموم شرعاً ينبغي أن يحذر الفقيه أو الناظر من الانسياق الملهي خلف هذه المسائل والانشغال بها عما هو أهم وأعظم، كذلك ينبغي للناظر أن لا يقحم نفسه ويجتهد في المسائل التي ورد بها النص إذ القاعدة فيها: «لا مساغ للاجتهاد في مورد النص»(٥).

---

(١) رواه أبو داود في سننه كتاب العلم، باب التوقي في الفتيا، رقمه (٣٦٥٦) ٢٤٣/٤، والخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه رقم ٦٣٥، ٢٠/٢ والغلوطات أو الأغلوطات هي: شداد المسائل وقيل: دقيقها، وقيل ما لا يحتاج إليه من كيف وكيف. انظر: الفقيه والمتفقه ٢٠/٢ ـ ٢١.

(٢) هو معاوية بن أبي سفيان، الصحابي بن الصحابي، أمه هند بنت عتبة، كان هو وأبوه من المؤلفة قلوبهم، كان أحد كتاب الوحي في زمن النبي ﷺ، ولاه عمر على الشام ثم تولى الخلافة وبقي فيها عشرين عاماً توفي عام ٤٠ هـ. انظر ترجمته: تهذيب الأسماء واللغات ٤٠٦/٢، سير أعلام النبلاء ١١٩/٣، الإصابة ١١٢/٦.

(٣) أخرجه الطبراني في الكبير رقمه (٨٦٥)، ٣٦٨/١٩.

(٤) معالم السنن للخطابي.

(٥) انظر: شرح القواعد الفقهية للشيخ أحمد الزرقا ص ١٤٧، دار القلم، الطبعة الثانية ١٤٠٩ هـ، المدخل الفقهي العام د. مصطفى الزرقا ١٠٠٨/٢، الوجيز في إيضاح القواعد الفقهية الكلية د. البورنو ص ٣٢٨.

والمقصود بهذه القاعدة ـ على وجه الإجمال ـ ما قاله الإمام الزركشي ـ رحمه الله ـ أن «المجتهد فيه وهو كل حكم شرعي عملي أو علمي[(١)] يقصد به العلم ليس فيه دليل قطعي»[(٢)].

ويمكن من خلال النقاط التالية إبراز ما يسوغ للمجتهد أن ينظر فيه من النوازل بإجمالٍ[(٣)]:

١ ـ أن تكون هذه المسألة المجتهد فيها غير منصوصٍ عليها بنصٍ قاطعٍ أو مجمع عليها.

٢ ـ أن يكون النص الوارد في هذه المسألة ـ إن ورد فيها نصٌ ـ محتملاً قابلاً للتأويل.

٣ ـ أن تكون المسألة مترددة بين طرفين وضح في كل واحدٍ منهما مقصد الشارع في الإثبات في أحدهما والنفي في الآخر[(٤)].

٤ ـ أن لا تكون المسألة المجتهد فيها من مسائل أصول العقيدة والتوحيد أو في المتشابه من القرآن والسنة.

٥ ـ أن تكون المسألة المجتهد فيها من النوازل والوقائع أو مما يمكن وقوعها في الغالب والحاجة إليها ماسة[(٥)].

---

(١) المقصود بالعلمي: «ما تضمنه علم الأصول من المظنونات التي يستند العمل إليها» البحر المحيط ٦/٢٢٧.

(٢) البحر المحيط ٦/٢٢٧.

(٣) انظر: التفصيل ص ١٢١ من الرسالة وما بعدها. وجاء ذكرها هنا لأهمية اعتبارها عند النظر العملي في بحث النازلة.

(٤) انظر: الموافقات ٥/١١٤ ـ ١١٨.

(٥) انظر: الرسالة ص ٥٦٠، الفصول في الأصول للجصاص ٤/١٣، جامع بيان العلم وفضله ٢/٨٤٤ ـ ٨٩١، الفقيه والمتفقه ١/٥٠٤، الموافقات ٥/١١٤ ـ ١١٨، إعلام الموقعين ١/٥٤ ـ ٥٦، ٢/١٩٩، شرح الكوكب المنير ٤/٥٨٤ ـ ٥٨٨، جامع العلوم والحكم ١/٢٤١ ـ ٢٥٢، البحر المحيط ٦/٢٢٧، الأحكام في تميز الفتاوى عن الأحكام ص ١٩٢، الآداب الشرعية لابن مفلح ٢/٥٥، إرشاد الفحول ص ٢٥٣، الاجتهاد فيما لا نص فيه ١/١٦ ـ ١٧، تغليظ الملام للشيخ التويجري ص ٢٨، ٢٩، الفتوى بين الانضباط والتسيب ص ١٢٠.

ثالثاً: فهم النازلة فهماً دقيقاً.

إن فقه النوازل المعاصرة من أدق مسالك الفقه وأعوصها حيث إن الناظر فيها يطرق موضوعات لم تطرق من قبل ولم يرد فيها عن السلف قول، بل هي قضايا مستجدة، يغلب على معظمها طابع العصر الحديث المتميز بابتكار حلولٍ علمية لمشكلات متنوعة قديمة وحديثة واستحداث وسائل جديدة لم تكن تخطر ببال البشر يوماً من الدهر والله أعلم.

من هذا المنطلق كان لا بد للفقيه المجتهد من فهم النازلة فهماً دقيقاً وتصورها تصوراً صحيحاً قبل البدء في بحث حكمها، والحكم على الشيء فرع عن تصوره، وكم أُتِي الباحث أو العالم من جهة جهله بحقيقة الأمر الذي يتحدث فيه ؟ فالناس في واقعهم يعيشون أمراً، والباحث يتصور أمراً آخر ويحكم عليه.

فلابد حينئذ من تفهم المسألة من جميع جوانبها والتعرف على جميع أبعادها وظروفها وأصولها وفروعها ومصطلحاتها وغير ذلك مما له تأثير في الحكم فيها[١].

ولأهمية هذا الضابط جاء في كتاب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما ما يؤكد ضرورة الفهم الدقيق للواقعة حيث جاء فيه: «أما بعد، فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة، فافهم إذا أُدليَ إليك؛ فإنه لا ينفع تكلم بالحق لا نفاذ له، ثم الفهم الفهم فيما أدلي إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة ثم قايس الأمور عند ذلك، واعرف الأمثال ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق»[٢].

---

(١) انظر: جامع بيان العلم وفضله ٨٤٨/٢، الفتوى بين الانضباط والتسيب ص ٧٢ ـ ٧٣، ضوابط الدراسات الفقهية للعودة ٨٩ ـ ٩٢.

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى رقم (٢٠٣٢٤) ١٥/١٠ طبعة الباز، وذكره ابن القيم في إعلام الموقعين ٦٧/١ وقال: (هذا كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول).

يقول الإمام ابن القيم ـ رحمه الله ـ معلقاً وشارحاً هذا الكتاب بقوله: «ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم:

أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علماً.

والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع ثم يطبق أحدهما على الآخر؛ فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجراً ومن تأمل الشريعة وقضايا الصحابة وجدها طافحةً بهذا، ومن سلك غير هذا أضاع على الناس حقوقهم، ونسبه إلى الشريعة التي بعث الله بها رسوله»[1].

ومما ينبغي أن يتفطن له المفتي أو الناظر التبيّن من مقصود السائل أو المستفتي وطلب المزيد من الإيضاح والاستفصال منه؛ وذلك حين لا يفهم المفتي صورة النازلة كما يجب، من أجل التعرف السليم على الحكم الشرعي الذي تندرج تحته تلك النازلة أو حين يكون الأمر يدعو إلى التفصيل والإيضاح.

وقد ضرب ابن القيم ـ رحمه الله ـ عدَّة أمثلةٍ في هذا المجال فمن ذلك:

« ـ إذا سُئِلَ عن رجل حلف لا يفعل كذا وكذا، ففعله، لم يجز له أن يفتي بحنثه حتى يستفصله، هل كان ثابت العقل وقت فعله أم لا ؟ وإذا كان ثابت العقل فهل كان مختاراً في يمينه أم لا ؟ وإذا كان مختاراً فهل استثنى عقيب يمينه أم لا ؟ وإذا لم يستثن فهل فعل المحلوف عليه عالماً ذاكراً مختاراً أم كان ناسياً أو جاهلاً أو مكرهاً؟ وإذا كان عالماً مختاراً فهل كان المحلوف عليه داخلاً في قصده ونيته أو قصد عدم دخوله مخصصه

---

(١) إعلام الموقعين ٦٩/١.

بنيته أو لم يقصد دخوله ولا نوى تخصيصه ؟ فإن الحنث يختلف باختلاف ذلك كله»[1].

فالمقصود أن يتنبه المفتي والناظر على وجوب الفهم الكامل للنازلة والاستفصال عند وجود الاحتمال لأن المسائل النازلة ترد في قوالب متنوعة وكثيرة فإن لم يتفطن لذلك المجتهد أو المفتي هلك وأهلك[2].

والمتأمل في بعض فقهاء العصر يجد بعضهم يجازف بالفتوى في أمور المعاملات الحديثة مثل التأمين بأنواعه وأعمال البنوك والأسهم والسندات وأصناف الشركات، فيحرم ويحلل، دون أن يحيط بهذه الأشياء خبراً ويدرسها جيداً ومهما يكن علمه بالنصوص عظيماً ومعرفته بالأدلة واسعة، فإن هذا لا يغني ما لم يؤيد ذلك معرفة تامة بالواقعة المسؤول عنها وفهمه لحقيقتها الراهنة[3].

رابعاً: التثبت والتحري واستشارة أهل الاختصاص.

بيّنا في الضابط السابق أهمية فهم النازلة فهماً دقيقاً واضحاً كافياً يجعل الناظر متصوراً حقيقة المسألة تصوراً صحيحاً يحسن بعدها أن يحكم بما يراه الحق فيها وقد يحتاج الفقيه أن يستفصل من السائل عند ورود الاحتمال إذا دعى إلى ذلك المقام.

ومما ينبغي أيضاً للناظر أن يراعيه هنا زيادة التثبت والتحري للمسألة وعدم الاستعجال في الحكم عليها والتأني في نظره لها فقد يطرأ ما يغير واقع المسألة أو يصل إليه علم ينافي حقيقتها وما يلزم منها، فإذا أفتى أو

---

(١) المرجع السابق ١٤٦/٤.

(٢) انظر: الفقيه والمتفقه ٣٨٧/٢ ـ ٣٨٨، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ص ٢٣٦، ٢٣٧، إعلام الموقعين ١٤٣/٤ ـ ١٤٩، أصول الفتوى والقضاء د. محمد رياض ص ٢٢٣، مجموع الفوائد واقتناص الأوابد تأليف: الشيخ ابن سعدي ص ١٢٨ ـ ١٢٩، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

(٣) انظر: الفتوى بين الانضباط والتسيب ص ٧٤.

حكم من خلال نظرٍ قاصرٍ أو قلة بحثٍ وتثبتٍ وتروٍ فقد يخطئ الصواب ويقع في محذور يزل فيه خلق كثير[١].

وقد جاء عن النبي ﷺ ما يؤيد التثبت والتحري في الفتيا والاجتهاد، ومن ذلك قوله ﷺ: «**من أفتي بفتيا غير ثبت، فإنما إثمه على من أفتاه**»[٢].

وقال أيضاً عليه الصلاة والسلام: «أجرأكم على الفتيا أجرأكم على النار»[٣]، و يروى عن ابن مسعود رضي الله عنه قوله: «من أجاب الناس في كل ما يسألونه عنه فهو مجنون»[٤].

وكان ابن مسعود رضي الله عنه يُسأَل عن المسألة فيتفكر فيها شهراً، ثم يقول: «اللهم إن كان صواباً فمن عندك، وإن كان خطأ فمن ابن مسعود»[٥].

وجاء عن الإمام مالك ـ رحمه الله ـ أنه قال: «إني لأفكر في مسألة منذ بضع عشرة سنة، فما اتفق لي فيها رأي إلى الآن»[٦]. وقال أيضاً: «ربما وردت عليَّ المسألة فأفكر فيها ليالي»[٧].

ولاشك في دلالة هذه الأحاديث والآثار على أهمية التثبت في الفتوى

(١) انظر: الفقيه والمتفقه ٢/٣٩٠، الموافقات ٥/٣٢٣ ـ ٣٢٤، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧، المفتي في الشريعة الإسلامية د. الربيعة ص ٣١.

(٢) رواه الإمام أحمد في مسنده ١/٣٢١، والبيهقي في سننه ١٠/١١٢ ـ ١١٦، والخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه ٢/٣٢٨ قال محققه وإسناده حسن لغيره، وصححه الحاكم في المستدرك ١/١٨٣ رقم (٦١) ووافقه الذهبي، وبنحوه أخرجه أبو داود في سننه كتاب العلم، باب التوقي في الفتيا رقمه (٣٦٤٩) ٤/٢٤٣.

(٣) أخرجه الدارمي في سننه، المقدمة، باب الفتيا وما فيه من الشدة ١/٦٩.

(٤) أخرجه الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه ٢/٤١٦، وأخرجه ابن عبدالبر في جامع بيان العلم وفضله ٢/١١٢٤.

(٥) إعلام الموقعين ١/٦٤.

(٦) ترتيب المدارك ١/١٧٨.

(٧) المرجع السابق.

وعدم الاستعجال في إجابة كل أحدٍ دون تروٍ ونظرٍ، فالمفتي في النوازل إذا وضع نصب عينيه أهمية خطته وشرفها اتخذ الإخلاص والتثبت شعاره ضمن النجاح في القيام بمسؤوليته الجسيمة(١).

يقول الإمام ابن القيم ـ رحمه الله ـ في ذلك: «حقيق بمن أقيم في هذا المنصب أن يعدّ له عدّته وأن يتأهب له أهبته وأن يعلم قدر المقام الذي أقيم فيه، ولا يكون في صدره حرج من قول الحق والصدع به، فإن الله ناصره وهاديه، وكيف وهو المنصب الذي تولاه بنفسه رب الأرباب»(٢).

ومما ينبغي أن يراعيه الناظر في النوازل من التثبت والتحري استشارة أهل الاختصاص، وخصوصاً في النوازل المعاصرة المتعلقة بأبواب الطب والاقتصاد والفلك وغير ذلك، والرجوع إلى علمهم في مثل تلك التخصصات عملاً بقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾(٣).

فإن كانت النازلة معلقة بالطب مثلاً، وجب الرجوع إلى أهل الطب وسؤالهم والاستيضاح منهم، وإن كانت النازلة متعلقة بالاقتصاد والمال فيُرجَعُ حينئذٍ لأصحاب الاختصاص في الاقتصاد أو للمراجع المختصة في ذلك الشأن، فالذي لا يعرف حقيقة النقود الورقية المعاصرة أفتى بأنها لا زكاة فيها، أو أن الربا لا يجري فيها اعتماداً على أنها ليست ذهباً أو فضة(٤).

كما أن الذي لا يعرف مجريات ما يسمى (بأطفال الأنابيب)(٥) لا يستطيع أن يعطي فتوى صحيحة فيها بالحِلِّ أو الحرمة إلا إذا وضحت له

---

(١) انظر: فتاوى الإمام الشاطبي د. أبو الأجفان ص ٨٣.
(٢) إعلام الموقعين ٩/١.
(٣) سورة الأنبياء، آية: ٧.
(٤) انظر: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية د. القرضاوي ص ١٧٦.
(٥) انظر ص ٦٤٥ من الرسالة.

حالات هذه العملية وفروضها، فيستطيع حينئذٍ أن يعطي الحكم المناسب لكل حالة[١].

ولعل في اتباع هدي النبي ﷺ في الاستشارة ضمانٌ للمفتي من القول بلا علم وخصوصاً فيما ينزل من مسائل معاصرة، والاجتهاد الجماعي في وقتنا الحاضر المتمثل بالمجامع الفقهية وهيئات الإفتاء ومراكز البحث العلمي تحقق الدور المنشود الذي ينبغي للمفتي أو المجتهد مراعاته والالتزام به لتتسع دائرة العلم وتزداد حلقة المشورة من أجل الحيطة والكفاية في البحث والنظر[٢].

يقول الخطيب البغدادي ـ رحمه الله ـ معلقاً على أهمية ذلك: «ثم يذكر المسألة ـ أي المفتي ـ لمن بحضرته ممن يصلح لذلك من أهل العلم ويشاورهم في الجواب، ويسأل كل واحد منهم عما عنده، فإن في ذلك بركة واقتداء بالسلف الصالح، وقد قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾[٣]، وشاور النبي ﷺ في مواضع وأشياء وأمر بالمشاورة، وكانت الصحابة تشاور في الفتاوى والأحكام»[٤].

خامساً: الالتجاء إلى الله عز وجل وسؤاله الإعانة والتوفيق.

وهذا الضابط من أهم الآداب التي ينبغي أن يراعيها الناظر في النوازل ليوفق للصواب ويفتح عليه بالجواب، وما ذلك إلا من عند الله العليم الحكيم، القائل في كتابه الكريم، يحكي عن الملائكة: ﴿قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾[٥].

---

(١) انظر: بحث المدخل إلى فقه النوازل د. أبو البصل ص ١٣٠ ضمن مجلة أبحاث اليرموك العدد (١) عام ١٩٩٧م.
(٢) انظر ص ٢٢٨ من الرسالة للاستزادة والتفصيل.
(٣) سورة آل عمران، آية: ١٥٩.
(٤) الفقيه والمتفقه ٣٩٠/٢، انظر أيضاً: إعلام الموقعين ١٩٧/٤، أدب المفتي والمستفتي ص ١٣٨.
(٥) سورة البقرة، آية ٣٢.

وقد استحب بعض العلماء للمفتي أن يقرأ هذه الآية وكذلك قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي ﴿٢٥﴾ وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي ﴿٢٦﴾ وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي ﴿٢٧﴾ يَفْقَهُوا قَوْلِي ﴿٢٨﴾﴾[1].

وغيرها من الأدعية والأوراد لأن من ثابر على تحقيق هذه الصلة الملتجئة بالله كان حرياً بالتوفيق في نظره وفتواه[2].

وما أروع ما قاله الإمام ابن القيم ـ رحمه الله ـ مؤكداً هذا النوع من الأدب للمفتي: «ينبغي للمفتي الموفق إذا نزلت به المسألة أن ينبعث من قلبه الافتقار الحقيقي الحالي لا العلمي المجرد إلى ملهم الصواب ومعلم الخير وهادي القلوب أن يلهمه الصواب ويفتح له طريق السداد ويدله على حكمه الذي شرعه لعباده في هذه المسألة، فمتى قرع هذا الباب فقد قرع باب التوفيق، وما أجدر من أمّل فضل ربه أن لا يحرمه إياه، فإذا وجد في قلبه هذه الهمة فهي طلائع بشرى التوفيق، فعليه أن يوجه وجهه ويحدق نظره إلى منبع الهدى ومعدن الصواب ومطلع الرشد وهو النصوص من القرآن والسنة وآثار الصحابة، فيستفرغ وسعه في تعرف حكم تلك النازلة منها، فإن ظفر بذلك أخبر به وإن اشتبه عليه بادر إلى التوبة والاستغفار والإكثار من ذكر الله، فإن العلم نور الله يقذفه في قلب عبده، والهوى والمعصية رياح عاصفة تطفئ لك النور أو تكاد ولا بد أن تضعفه، وشهدتُ شيخ الإسلام ـ ابن تيمية ـ قدس الله روحه إذا أعيته المسائل واستصعب عليه، فرّ منها إلى التوبة والاستغفار و الاستغاثة بالله واللجوء إليه، واستنزال الصواب من عنده والاستفتاح من خزائن رحمته، فقلما يلبث المدد الإلهي أن يتتابع عليه مداً، وتزدلف الفتوحات الإلهية إليه بأيتهن يبدأ»[3].

ولعل من أشد المزالق التي يقع بها بعض المفتين ضعف الصلة بالله

(١) سورة طه، الآيات: ٢٥ ـ ٢٨.
(٢) انظر: أدب المفتي والمستفتي ص ١٤٠ ـ ١٤١، المجموع ٨٦/١.
(٣) إعلام الموقعين ١٣١/٤ ـ ١٣٢.

عز وجل وقلة الورع، مما قد يؤدي إلى سلوك هذا الصنف من المفتين إلى إرضاء أهوائهم أو أهواء غيرهم ممن ترجى عطاياه وتخشى رزاياه، أو قد يكون باتباع أهواء العامة والجري وراء إرضائهم بالتساهل أو بالتشديد، وكله من اتباع الهوى المضل عن الحق.

والله عز وجل قد حذر من ذلك حيث قال: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾ إِنَّهُمْ لَن يُغْنُوا عَنكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا ۚ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۖ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ ﴿١٩﴾﴾[1].

وكذلك قوله تعالى يخاطب رسوله ﷺ أيضاً بقوله: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾[2]، إلى غيرها من الآيات والأحاديث.

وصدق الإمام سفيان الثوري ـ رحمه الله ـ حيث قال: «ما من الناس أعز من فقيه ورع»[3]. ويعلل الإمام الشاطبي عزّة وندرة هذا النوع من الفقهاء، بأن أفعاله قد طابقت أقواله فيقول ـ رحمه الله ـ: «فوعظه أبلغ وقوله أنفع وفتواه أوقع في القلوب ممن ليس كذلك، لأنه الذي ظهرت ينابيع العلم عليه واستنارت كليته به، وصار كلامه خارجاً من صميم القلب، والكلام إذا خرج من القلب وقع في القلب، ومن كان بهذه الصفة فهو من الذين قال الله فيهم: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾[4]، بخلاف من لم يكن كذلك، فإنه وإن كان عدلاً وصادقاً وفاضلاً لا يبلغ كلامه من القلوب هذا المبلغ، حسبما حققته التجربة العادية»[5].

فما أحوج الفقيه المفتي في عصرنا الحاضر إلى تقوية الصلة بالله

---

(١) سورة الجاثية، آية: ١٨ ـ ١٩.

(٢) سورة المائدة، آية: ٤٩.

(٣) أخرجه الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه ٢/٣٤٠.

(٤) سورة فاطر، آية: ٢٨.

(٥) الموافقات ٥/٢٩٩.

والافتقار إليه حتى يكون في حمى الإيمان بالله مستعلياً وعن الخلق مستغنياً وبالحق والصواب موفقاً ـ بإذن الله ـ[1].

فهذه بعض الضوابط التي ينبغي للناظر والمجتهد في النوازل مراعاتها قبل البحث في حكم النازلة.

والحقيقة أن هناك ضوابط وآداب أخرى كثيرة ذكرها أهل العلم ـ ربما يندرج بعضها فيما ذكرنا ـ لعل من أهمها مناسبة للمقام في هذا المطلب ما قاله الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ: «لا ينبغي للرجل أن ينصب نفسه للفتيا حتى يكون فيه خمس خصال:

١ ـ أن تكون له نية، فإن لم يكن له نية، لم يكن عليه نور ولا على كلامه نور.

٢ ـ أن يكون له علم وحلم ووقار وسكينة.

٣ ـ أن يكون قوياً على ما هو فيه وعلى معرفته.

٤ ـ الكفاية وإلا مضغه الناس.

٥ ـ معرفة الناس»[2]، وقد وفّى وكفى الإمام ابن القيم ـ رحمه الله ـ في بيانها وشرحها بالدليل والبرهان في كتابه القيم إعلام الموقعين[3].

المطلب الثاني:
ضوابط يحتاجها الناظر في النوازل أثناء الحكم على النازلة

بيّنا فيما سبق بعض الضوابط التي يحتاجها الناظر في النوازل قبل الحكم أو الفتيا في الواقعة، ولعلنا في هذا المطلب أكثر احتياجاً لسوق

(١) انظر: الفتوى بين الانضباط والتسيب ص ٧٥ ـ ٧٧، المفتي في الشريعة الإسلامية د. الربيعة ص ٢٧، أصول الفتوى والقضاء د. محمد رياض ص ٢٢٠ ـ ٢٢٢، أصول الفتوى د. الحكمي ص ٤٨ س ٤٩.

(٢) إعلام الموقعين ١٥٢/٤.

(٣) المرجع السابق ١٥٢/٤ ـ ١٦٠.

بعض الضوابط التي ينبغي مراعاتها، أثناء الحكم على النازلة، من أجل بلوغ الناظر الدرجة العليا من المعرفة والفهم للأدلة والقواعد وما يتعلق بالنظر من ظروف وأحوال تؤدي بمجموعها إلى استفراغ المجتهد وسعه وجهده للوصول إلى الحكم الصحيح ـ إن شاء الله تعالى ـ.

فمن هذه الضوابط ما يلي:

أولاً: الاجتهاد في البحث عن الحكم الشرعي للنازلة:

والمقصود بذلك أن يبذل المجتهد وسعه في البحث عن الحكم الشرعي للنازلة بتتبع طرق الاستنباط المعروفة والجري في ذلك على سنن النظر المعهودة، فقد يجد الحكم منصوصاً عليه أو قريباً منه، وقد يلجأ إلى القياس على الأدلة، أو التخريج على أقوال الأئمة، مع مراعاة عدم مصادمة حكمه للنصوص والإجماعات الأخرى أو مخالفتها للعقول الصحيحة والفطر السليمة فهذا مسلمٌ اعتباره في الشريعة.

وسوف نتعرض في الفصل القادم، للبحث في طرق معرفة حكم النازلة بشيء من التفصيل ـ بإذن الله ـ ولكن يجدر بنا هنا أن نذكر بعض الآداب التي ينبغي للناظر مراعاتها من خلال هذا الضابط ومما له صلة في مبحثنا:

أ ـ أن يذكر دليل الحكم في الفتوى النازلة:

يقول الإمام ابن القيم ـ رحمه الله ـ في ذلك: «ينبغي للمفتي أن يذكر دليل الحكم ومأخذه ما أمكنه ذلك ولا يلقيه إلى المستفتي ساذجاً مجرداً عن دليله ومأخذه، فهذا لضيق عَطَنِه وقلة بضاعته من العلم، ومن تأمل فتاوى النبي ﷺ الذي قوله حجة بنفسه رآها مشتملة على التنبيه على حِكمة الحكم ونظيره ووجه مشروعيته»(١).

وقال ـ رحمه الله ـ في موضع آخر: «عاب بعض الناس ذكر

---

(١) إعلام الموقعين ١٢٣/٤

الاستدلال في الفتوى وهذا العيب أولى بالعيب، بل جمال الفتوى وروحها هو الدليل، فكيف يكون ذكر كلام الله ورسوله وإجماع المسلمين وأقوال الصحابة رضوان الله عليهم والقياس الصحيح عيباً»[1].

ثم بيّن ـ رحمه الله ـ ما صار إليه الأمر في الفتوى بعد الصحابة والتابعين بقوله: «ثم طال الأمد وبعد العهد بالعلم، وتقاصرت الهمم إلى أن صار بعضهم يجيب بنعم أو لا فقط، ولا يذكر للجواب دليلاً ولا مأخذاً، ولا يعترف بقصوره وفضل من يفتي بالدليل، ثم نزلنا درجة أخرى إلى أن وصلت الفتوى إلى عيب من يفتي بالدليل وذمه، ولعله أن يحدث للناس طبقة أخرى لا يدري ما حالهم في الفتاوى ؟ !»[2].

ونُقِل عن الإمام الصيمري[3] ـ رحمه الله ـ وغيره القول بعدم مطالبة المفتي بذكر الدليل في فتواه[4].

ولعل الأقرب إلى الصواب في هذه المسألة ـ والله أعلم ـ: أن ذكر الدليل في الفتوى يرجع إلى حال السائل وطبيعة الفتوى أو النازلة؛ فإذا كان السائل له علم بالشرع، ودراية في معاني الأدلة، أو طلب معرفة الدليل، فينبغي للمفتي أو الناظر ذكر الدليل والحجة أو الحكمة من المشروعية؛ تطميناً لقلب السائل وزيادة في علمه وتوثيقاً لفهمه، أما لو كان المستفتي أمياً لا يفقه معنى الدليل فذكره له مضيعة للوقت وخطاباً لمن لا يفهم.

وكذلك لو كانت النازلة تتعلق بمهام الدين ومصالح المسلمين أو بها

---

(١) المرجع السابق ٤/٢٠٠.

(٢) المرجع السابق ٤/٢٠٠.

(٣) هو أبو القاسم عبدالواحد بن حسين الصيمري منسوب إلى صيمر وهو نهر من أنهار البصرة، شافعي المذهب ومن أصحاب الوجوه، وكان حافظاً للمذهب حسن التصنيف منها: الإيضاح في المذهب وهو كتاب نفيس عزيز الوجود.
انظر ترجمته: تهذيب الأسماء واللغات ٢/٥٤٢.

(٤) انظر: أدب المفتي والمستفتي ص ١٥٢، المجموع ١/٩٠، الوصول إلى علم الأصول لابن برهان ٢/٣٨٥.

غموض قد يطرأ في الذهن فينبغي كذلك للمفتي ذكر الدليل والحجة، والاهتمام ببسط الأدلة ما أمكنه ذلك[1].

ب ـ أن يبين البديل المباح عند المنع من المحظور:

وهذا الأدب له من الأهمية في عصرنا الحاضر القدر العظيم، وذلك أن كثيراً من المستجدات الواقعة في مجتمعنا المسلم قادمة من مجتمعات كافرة أو منحلة لا تراعي القيم والثوابت الإسلامية، فتغزو مجتمعاتنا بكل قوة مؤثرة ومغرية كالمستجدات المالية والفكرية والإعلامية وغيرها. فيحتاج الفقيه إزاءها أن يقرّ ما هو مقبول مباح شرعاً ويمنع ما هو محظور أو محرم مع بيانه لحكمة ذلك المنع وفتح العوض المناسب والاجتهاد في وضع البدائل المباحة شرعاً حماية للدين وإصلاحاً للناس، وهذا من الفقه والنصح في دين الله عز وجل.

كما قال الإمام ابن القيم ـ رحمه الله ـ: «من فقه المفتي ونصحه إذا سأله المستفتي عن شيء فمنعه منه وكانت حاجته تدعو إليه، أن يدله على ما هو عوض له منه، فيسد عليه باب المحظور ويفتح له باب المباح وهذا لا يتأتى إلا من عالم ناصح مشفق قد تاجر مع الله وعامله بعلمه، فمثاله من العلماء مثال الطبيب العالم الناصح في الأطباء، يحمي العليل عما يضره، ويصف له ما ينفعه، فهذا شأن أطباء الأديان والأبدان.

وفي الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «**ما بعث الله من نبي إلا كان حقاً عليه أن يدل أمته على خير ما يعلمه لهم، وينهاهم عن شر ما يعلمه لهم**»[2]. وهذا شأن خلق الرسل وورثتهم من بعدهم»[3].

---

(1) انظر: الفقيه والمتفقه ٤٠٦/٢ ـ ٤٠٧، أدب المفتي والمستفتي ص ١٥٢، المجموع ٨٦/١، الإحكام في تمييز الأحكام ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩، أصول الفتوى والقضاء د. محمد رياض ص ٢٢٨.

(2) أخرجه البخاري في صحيحه بنحوه، كتاب الأحكام، باب بطانة الإمام وأهل مشورته البطانة والدخلاء رقمه (٦٦٥٩).

(3) إعلام الموقعين ١٢٢/٤. انظر: الفتوى في الإسلام للقاسمي ص ٨٣، المجموع ٨٧/١ ـ ٨٣.

ج ـ التمهيد في بيان حكم النازلة:

ينبغي للناظر في النوازل التمهيد للحكم المستغرب بما يجعله مقبولاً لدى السائلين، وقد ذكر ابن القيم ـ رحمه الله ـ: «إذا كان الحكم مستغرباً جداً مما تألفه النفوس وإنما ألفت خلافه، فينبغي للمفتي أن يُوطِّئ قبله ما يكون مؤذناً به، كالدليل عليه والمقدمة بين يديه، فتأمل ذكره سبحانه قصة زكريا وإخراج الولد منه بعد انصرام عصر الشيبة وبلوغه السن الذي لا يولد فيه لمثله في العادة، فذكر قصته مقدمة بين يدي قصة المسيح وولادته من غير أب، فإن النفوس لما آنست بولد بين شيخين كبيرين لا يولد لهما عادة سهل عليها التصديق بولادة ولد من غير أب»[١].

كما ينبغي أيضاً للناظر أن يعدل عن جواب المستفتي عما سأله عنه إلى ما هو أنفع له منه ولا سيما إذا تضمن ذلك بيان ما سأل عنه وذلك من كمال علم المفتي وفقهه ونصحه وشاهده قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾[٢].

وقد يحتاج الفقيه الناظر أيضاً أن يجيب السائل بأكثر مما سأله عنه لما فيها من تكميل موضوع السؤال أو لعلةٍ ترتبط بينهما قد يحتاج إليها السائل فيما بعد أو يستفيد منها عموم أهل الواقعة.

وقد ترجم الإمام البخاري ـ رحمه الله ـ لذلك في صحيحه فقال: «باب من أجاب السائل بأكثر مما سأله عنه»، ثم ذكر حديث ابن عمر رضي الله عنهما؛ ما يلبس المحرم ؟ فقال رسول الله ﷺ: «**لا يلبس القميص ولا العمائم ولا السراويلات، ولا الخفاف، إلا أن لا يجد نعلين فليلبس الخفين وليقطعهما أسفل الكعبين**»[٣].

وهذا أيضاً من كمال العلم والنصح والإرشاد في بيان أحكام النوازل[٤].

---

(١) المرجع السابق ١٢٥/٤.

(٢) سورة البقرة، آية: ١٨٩.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب من أجاب السائل بأكثر مما سأله رقمه (٢٣٤).

(٤) انظر: إعلام الموقعين ١٢١/٤، المجموع ٨٠/١.

ثانياً: مراعاة مقاصد الشريعة.

المراد بالمقاصد الشرعية هي: المعاني والحِكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة فيدخل في هذا: أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها ويدخل في هذا أيضاً معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها(١).

وقد يراد بالمقاصد أيضاً: الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد(٢).

فهذه الأسرار والغايات التي وضعت الشريعة لأجلها من حفظ الضروريات وإصلاح لأحوال العباد في الدارين، معرفتها ضرورية على الدوام ولكل الناس، فالمجتهد يحتاج إليها عند استنباط الأحكام وفهم النصوص وغير المجتهد للتعرف على أسرار التشريع.

ولذلك كان الناظر في النوازل في أمس الحاجة إلى مراعاتها عند فهم النصوص لتطبيقها على الوقائع وإلحاق حكمها بالنوازل والمستجدات، وكذلك إذا أراد التوفيق بين الأدلة المتعارضة فإنه لابد وأن يستعين بمقصد الشرع، وإن دعته الحاجة إلى بيان حكم الله في مسألة مستجدة عن طريق القياس أو الاستصلاح أو الاستحسان أو العرف المعتبر تحرى بكل دقة أهداف الشريعة ومقاصدها(٣).

فإذا ثبت بما لا يدع مجالاً للشك: «أن وضع الشرائع إنما هو

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر بن عاشور ص ٥١.

(٢) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي تأليف د. أحمد الريسوني ص ٧ مطبوعات المعهد العالمي للفكر الإسلامي واشنطن الطبعة الثانية ١٤١٢هـ

(٣) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها د. علال الفاسي ص ٧، أصول الفقه للزحيلي ١٠١٧/٢، الوجيز في أصول الفقه د. زيدان ص ٣٧٥.

لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً»[1]؛ كان لزاماً على المجتهد والمفتي في الوقائع الحادثة اعتبار ما فيه مصلحة للعباد ودرء ما فيه مفسدة عليهم.

فيستحيل أن تأمر الشريعة بما فيه مفسدة أو تنهى عما فيه مصلحة بدليل استقراء آيات القرآن الكريم وأحاديث النبي ﷺ، يقول الإمام البيضاوي ـ رحمه الله ـ: «إن الاستقراء دل على أن الله سبحانه شرع أحكامه لمصالح العباد»[2].

ويؤكد على ذلك الإمام ابن القيم ـ رحمه الله ـ وهو من المعتنين بذلك بقوله: «القرآن وسنة رسول الله ﷺ مملوءان من تعليل الأحكام والمصالح وتعليل الخلق بها، والتنبيه على وجوه الحِكم التي لأجلها شرع الأحكام ولأجلها خلق تلك الأعيان ولو كان هذا في القرآن والسنة في نحو مائة موضع أو مائتين لسقناهما، ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة»[3].

فينبغي عندئذٍ أن يراعي الناظر في النوازل تحقيق المصالح في حكمه وفتواه حتى لا يخرج عن كليات الشريعة ومقاصدها العليا، وسيأتي المزيد من التفصيل في مبحث مستقل بإذن الله[4].

ولعلنا أن نذكر في هذا المقام بعض الجوانب المهمة التي ينبغي أن يدركها الناظر في النوازل من خلال مراعاته لمقاصد التشريع، وهي كالتالي:

أ ـ تحقيق المصلحة الشرعية عند النظر:

إن اعتبار تحقيق المصلحة الشرعية عند النظر هو من مقصود الشرع

---

(١) الموافقات ٩/٢.

(٢) نهاية السول في شرح المنهاج ٩١/٤.

(٣) مفتاح دار السعادة ص٤٠٨.

(٤) انظر: المبحث الرابع من الفصل الرابع.

الذي حافظ على ما يجلب فيه النفع ويدفع فيه الضرر، وكثيراً ما يكون اجتهاد الناظر في النوازل بناءً على اعتبار حجية المصلحة المرسلة التي لم يرد في الشرع نصٌ على اعتبارها بعينها أو بنوعها ولا على استبعادها ولكنها داخلة ضمن مقاصد الشرع الحنيف وجمهور العلماء على اعتبار حجيتها[1].

ولذلك قال الإمام الآمدي ـ رحمه الله ـ: «فلو لم تكن المصلحة المرسلة حجة أفضى ذلك أيضاً إلى خلو الوقائع عن الأحكام الشرعية لعدم وجود النص أو الإجماع أو القياس فيها»[2].

وواقعنا المعاصر يشهد على اعتبار المصلحة المرسلة في كثير من المسائل المستجدة في الأنظمة المدنية والدولية وصورٍ من التوثيقات اللازمة لبعض العقود المالية والزوجية وغيرها.

وإذا لم يكن للفقيه فهم وإدراك لمقاصد الشرع وحفظ ضرورياته، و إلا أغلق الباب بالمنع على كثير من المباحات أو فتحه على مصراعيه بتجويز كثير من المحظورات.

ولهذا ذكر الأصوليون عدّة ضوابط من أجل تحقق المصلحة المعتبرة والعمل بها عند النظر والاجتهاد، وهي بإيجاز:

١ ـ اندراج المصلحة ضمن مقاصد الشريعة.

٢ ـ أن لا تخالف نصوص الكتاب والسنة.

٣ ـ أن تكون المصلحة قطعية أو يغلب على الظن وجودها.

٤ ـ أن تكون المصلحة كلية.

---

(١) انظر: المستصفى ١٤١/١، شرح تنقيح الفصول ص٤٤٦، البحر المحيط ٨٧/٦ س ٧٩، الأحكام للآمدي ٣٢/٤، حاشية البناني على جمع الجوامع ٢٧٤/٢ ـ ٢٨٣، شرح الكوكب المنير ٤٣٢/٤، تقريب الوصول ص٤١٠، إرشاد الفحول ص٢٤٢، الوجيز في أصول الفقه د. زيدان ص٢٤٠، رفع الحرج د. البا حسين ص٢٧٠.

(٢) الإحكام ٣٢/٤.

٥ ـ ألا يفوت اعتبار المصلحة مصلحة أهم منها أو مساوية لها[١].

ومما ينبغي للناظر في النوازل في هذا المقام؛ أنه إذا أفتى في واقعة بفتوى مراعياً فيها مصلحة شرعية ما، فإن عليه أن يعود في فتواه ويغير حكمه فيها في حالة تغيّر المصلحة التي روعيت في الفتوى الأولى، ولا يخفى أن تغير الفتوى هنا إنما هوتغيرٌ في حيثيات الحكم لا تغيرٌ في الشرع، والحكم يتغير بحسب حيثياته ومناطه المتعلق به، وهذا أمر ظاهر.

ولعل من الأمثلة على ذلك: السفر إلى بلاد الكفار فإن كانت فيه مصلحة مرجوة تعود على صاحبها بالنفع الديني أو العلمي أو المادي كان السفر جائزاً، وإذا زالت المصلحة أو قلت فلا يجوز حينئذٍ السفر للمضار المترتبة على ذلك[٢].

ب ـ اعتبار قاعدة رفع الحرج:

يقصد بالحرج: «كل ما يؤدي إلى مشقة زائدة في البدن أو النفس أو المال حالاً أو مآلاً»[٣]، فيكون المراد برفع الحرج: «التيسير على المكلفين بإبعاد المشقة عنهم في مخاطبتهم بتكاليف الشريعة الإسلامية»[٤].

وقد دلت الأدلة على رفع الحرج من الكتاب والسنة حتى صار أصلاً مقطوعاً به في الشريعة.

كما في قوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ﴾[٥]،

---

(١) انظر: المستصفى ٢٩٦/١، نهاية السول٥/٧٧ ـ ٩٠، شرح الكوكب المنير ١٧٠/٤، ١٧١، حاشية البناني على جمع الجوامع ٥٨٤/٢ ـ ٢٨٥، شرح تنقيح الفصول ص ٤٤٦، إرشاد الفحول ص٢٤٢، ضوابط المصلحة د. البوطي ص١١٥ ـ ٢٧٢.

(٢) انظر: الفتوى في الإسلام للقاسمي ص١٢٥، تغير الفتوى د. محمد بازمول ص٤٣ ـ ٤٤، دار الهجرة للنشر بالثقبة، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ. وللاستزادة انظر ص من الرسالة.

(٣) رفع الحرج د. صالح بن حميد ص٤٨.

(٤) رفع الحرج د. عدنان محمد جمعة ص٢٥، دار العلوم الإنسانية، دمشق، الطبعة الثالثة ١٤١٣هـ.

(٥) سورة المائدة، آية: ٦.

وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[(١)]، وقول النبي ﷺ: «**إن هذا الدين يسر**»[(٢)]، **إلى غيرها من الأدلة المتواترة في حجية هذا الأصل.**

فإذا تبين لنا قطعية هذا الأصل وجب على المجتهد أن يراعي هذه القاعدة فيما ينظر فيه من وقائع ومستجدات، بحيث لا يفتي أو يحكم بما لا يطاق شرعاً من المشاق، كما يجب عليه أن يراعي الترخيص في الفعل أو الترك على المكلفين الذين تتحقق فيهم الأعذار والمسوغات الشرعية المبيحة لذلك، كما في الترخيص في الضروريات أو التخفيف لأصحاب الأعذار ورفع المؤاخذة عنهم[(٣)].

وهناك شروط لابد للناظر من تحقيقها عند اعتباره لقاعدة رفع الحرج فيما يعرض له من نوازل وواقعات، وهي:

١ ـ أن يكون الحرج حقيقياً، وهو ما له سبب معين واقع؛ كالمرض والسفر، أو ما تحقق بوجوده مشقة خارجة عن المعتاد، ومن ثَمَّ فلا اعتبار بالحرج التوهمي وهو الذي لم يوجد السبب المرخص لأجله، إذ لا يصح أن يبني حكماً على سبب لم يوجد بعد كما أن الظنون والتقديرات غير المحققة راجعة إلى قسم التوهمات.

٢ ـ أن لا يعارض نصاً، فالمشقة والحرج إنما يعتبران في موضع لا نص فيه، وأما في حال مخالفته النص فلا يعتد بهما[(٤)].

٣ ـ أن يكون الحرج عاماً، قال ابن العربي ـ رحمه الله ـ: «إذا كان الحرج في نازلة عامة في الناس فإنه يسقط وإذا كان خاصاً لم يعتبر عندنا، وفي بعض أصول الشافعي اعتباره وذلك يعرض في مسائل الخلاف»[(٥)].

---

(١) سورة الحج، آية: ٧٨.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الدين يسر، رقمه (٣٨).

(٣) انظر: رفع الحرج د. البا حسين ص٤٢.

(٤) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٩٢.

(٥) أحكام القرآن ٣/٣١٠، انظر: الموافقات: ٢/٢٦٨ ـ ٢٧٨، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ١٦٨، رفع الحرج لابن حميد ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣.

ج ـ النظر إلى المآلات:

ومعناه أن ينظر المجتهد في تطبيق النص، هل سيؤدي إلى تحقيق مقصده أم لا ؟ فلا ينبغي للناظر في النوازل والواقعات التسرع بالحكم والفتيا إلا بعد أن ينظر إلى ما يؤول إليه الفعل.

وقاعدة اعتبار المآل أصل ثابت في الشريعة دلت عليها النصوص الكثيرة بالاستقراء التام[(١)].

كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ﴾[(٢)].

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[(٣)].

وما جاء عن النبي ﷺ حين أشير إليه بقتل من ظهر نفاقه قوله: «**أخاف أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه**»[(٤)]، وقوله: «**لولا قومك حديث عهدهم بكفر لأسست البيت على قواعد إبراهيم**»[(٥)].

إلى غيرها من النصوص المتواترة في اعتبار هذا الأصل[(٦)].

يقول الإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ في أهمية اعتباره عند النظر والاجتهاد: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً كانت الأفعال

---

(١) انظر: الموافقات ١٧٩/٥.
(٢) سورة البقرة، آية: ١٨٨.
(٣) سورة الأنعام، آية: ١٠٨.
(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب ما ينهى عن دعوة الجاهلية رقمه (٣٢٥٧)، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب نصر الأخ ظالماً أو مظلوماً، رقمه (٤٦٨٢).
(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب من ترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر فهم بعض الناس عنه فيقعوا في أشد منه، رقمه (١٢٦).
(٦) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٣٢٢ ـ ٣٢٥، إعلام الموقعين ١٠٨/٣ ـ ١١٠، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي د. حسين حامد حسان ص ١٩٣ ـ ١٩٩، مكتبة المتنبي بمصر ١٩٨١م.

موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، فقد يكون، مشروعاً لمصلحة قد تستجلب أو لمفسدة قد تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع، لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية، فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من انطلاق القول بالمشروعية وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة مثلها أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغب، جارٍ على مقاصد الشريعة»[1].

وكم من أبواب للشر انفتحت بسبب فتاوى لم يُعتبر فيها ما تؤول إليه بعض الوقائع والمستجدات من مفاسد وأضرار، كما يحصل في بعض البلدان الإسلامية من تجويز عمل المرأة في جميع التخصصات ومشاركتها الرجل في جميع المجالات دون تقدير المفاسد المترتبة على هذا النوع من الاجتهاد. وقد يحصل في اعتبار قاعدة النظر إلى المآل خير ونفعٌ عظيم؛ تشهد له بعض الفتاوى مثل التي ظهرت في جريمة الاتجار في المخدرات والمسكرات واستحقاق من يفعل ذلك القتل تعزيراً، فكان فيها إغلاق لباب الشر وحفظ للعباد من أهل الفساد.

ثالثاً: فقه الواقع المحيط بالنازلة:

ويقصد بهذا الضابط أن يراعي الناظر في النوازل عند اجتهاده تغيّر الواقع المحيط بالنازلة سواءً كان تغيراً زمانياً أو مكانياً أو تغيراً في الأحوال والظروف وعلى الناظر تبعاً لذلك مراعاة هذا التغير في فتواه وحكمه.

وذلك أن كثيراً من الأحكام الشرعية الاجتهادية تتأثر بتغير الأوضاع

(١) الموافقات ١٧٨/٥.

والأحوال الزمنية والبيئية، فالأحكام تنظيمٌ أوجبه الشرع يهدف إلى إقامة العدل وجلب المصالح ودرء المفاسد، فهي ذات ارتباط وثيق بالأوضاع والوسائل الزمنية وبالأخلاق العامة، فكم من حكم كان تدبيراً أو علاجاً ناجحاً لبيئة في زمن معين، فأصبح بعد جيل أو أجيال لا يوصل إلى المقصود منه، أو أصبح يفضي إلى عكسه بتغير الأوضاع والوسائل والأخلاق.

ومن أجل هذا أفتى الفقهاء المتأخرون من شتى المذاهب الفقهية في كثير من المسائل بعكس ما أفتى به أئمة مذاهبهم وفقهاؤهم الأولون، وصرّح هؤلاء المتأخرون بأن سبب اختلاف فتواهم عمن سبقهم هو اختلاف الزمان وفساد الأخلاق في المجتمعات، فليسوا في الحقيقة مخالفين للسابقين من فقهاء مذاهبهم، بل لو وُجِدَ الأئمة الأولون في عصر المتأخرين وعايشوا اختلاف الزمان وأوضاع الناس لعدلوا إلى ما قال المتأخرون[1].

وعلى هذا الأساس أسست القاعدة الفقهية القائلة: «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان»[2].

ومن أمثلة هذه القاعدة:

ـ أن الإمام أبا حنيفة ـ رحمه الله ـ يرى عدم لزوم تزكية الشهود ما لم يطعن فيهم الخصم، اكتفاء بظاهر العدالة، وأما عند صاحبيه أبي يوسف ومحمد ـ رحمهما الله ـ فيجب على القاضي تزكية الشهود بناء على تغير أحوال الناس[3].

ـ كذلك أفتى المتأخرون بتضمين الساعي بالفساد لتبدل أحوال الناس

---

(١) انظر: مجموع رسائل ابن عابدين ١٢٣/٢، المدخل الفقهي العام ٩٢٣/٢ ـ ٩٢٤.

(٢) انظر: القواعد الفقهية للشيخ أحمد الزرقا ص٢٢٧، الوجيز في القواعد للبورنو ص٢٥٤.

(٣) انظر: تبين الحقائق شرح كنز الرقائق ٢١١/٦.

مع أن القاعدة: «أن الضمان على المباشر دون المتسبب» وهذا لزجر المفسدين[١].

ـ ومن الفتاوى ما ذهب إليه شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ـ رحمهما الله ـ في تقييد مطلق كلام العلماء وقالا بإباحة طواف الإفاضة للحائض التي يتعذر عليها المقام حتى تطهر[٢]، وقد عمل بها بعض العلماء المعاصرين مراعاة لتغير أحوال الناس.

ـ كذلك جواز إغلاق أبواب المساجد في غير أوقات الصلاة في زماننا مع أنه مكان للعبادة ينبغي أن لا يغلق وإنما جُوِّزَ الإغلاق صيانة للمسجد من السرقة والعبث[٣].

إلى غيرها من الأمثلة الكثيرة التي غيّر فيها الأئمة المتأخرون كثيراً من الفتاوى بسبب تغير الأزمنة واختلاف أحوال الناس[٤].

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ في فصل: (تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد): «هذا فصل عظيم النفع جداً وقد وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه، ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى مراتب المصالح لا تأتي به، فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ومصالح كلها

---

(١) انظر: قواعد ابن رجب القاعدة ١٢٧ ـ ٥٩٧/٢ تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عثمان، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٢٢٤/٢٦ ـ ٢٤٣، إعلام الموقعين ١٩/٣ ـ ٣١.

(٣) انظر: الوجيز في القواعد د. البورنو ص٢٥٥.

(٤) انظر: الطرق الحكمية لابن القيم ص١٦٢، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ، فتح القدير لابن الهمام ٢٤٩/١، رسائل ابن عابدين ١٢٣/٢ أ١٢٦، شرح القواعد الفقهية للزرقا ص٢٢٧ ـ ٢٢٩، بحث: تغير الفتوى مفهومه وضوابطه وتطبيقاته د. عبدالله الغطيمل ص٢٢ ـ ٦٠، من مجلة البحوث الفقهية المعاصرة العدد٣٥ عام ١٤١٨هـ.

وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت من العدل إلى الجور، ومن الرحمة إلى ضدها، ومن المصلحة إلى المفسدة ومن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن دخلت فيها بالتأويل»[1].

ولعل هذا النص النفيس للإمام الجليل ابن القيم ـ رحمه الله ـ يكون مناراً لأهل النظر والاجتهاد يهتدون به في بحثهم واجتهادهم من أجل أن يراعي المجتهد أو المفتي أثناء اجتهاده ونظره الظروف العامة للعصر والبيئة والواقع المحيط بالناس، فربَّ فتوى تصلح لعصر ولا تصلح لآخر، وتصلح لبيئة ولا تصلح لأخرى، وتصلح لشخص ولا تصلح لغيره، وقد تصلح لشخص في حال، ولا تصلح له نفسه في حال أخرى.

ولأهمية هذا المقام يمكن أن نذكر بعض الضوابط المهمة التي ينبغي أن يراعيها الناظر عند تغيّر الأزمنة أو الأمكنة أو الظروف لتحقق تغير الفتوى عندها، ويمكن أن نوجزها فيما يلي:

١ ـ أن الأحكام الشرعية ثابتة لا تتغير بمرور الزمان ولا بتغير الأحوال وكون الحكم الشرعي يختلف من واقعة إلى واقعة بسبب تغير الزمان أو المكان أو الحال ليس معناه أن الأحكام مضطربة ومتباينة بل لأن الحكم الشرعي لازم لعلته وسببه وجارٍ معه، فعند اختلاف أحوال الزمان والناس تختلف علة الحكم وسببه فيتغير الحكم بناءً عليه[2].

٢ ـ أن الفتوى لا تتغير بحسب الهوى والتشهي واستحسان العباد واستقباحهم بل لوجود سبب يدعو المجتهد بإعادة النظر في مدارك الأحكام، ومن ثَمَّ تتغير الفتوى تبعاً لتغير مدركها نتيجةً لمصالح معتبرة وأصول مرعية تُرَجَّح على ما سبق الحكم به.

٣ ـ أن تغير الفتوى يجب أن يكون مقصوراً على أهل الاجتهاد والفتوى وليس لأحدٍ قليل البضاعة في العلم أن يتولى هذه المهمة الصعبة،

---

(١) إعلام الموقعين ١١/٣.

(٢) انظر: إعلام الموقعين ٣٦/٣ ـ ٣٨، إغاثة اللهفان ٣٣٠/١، ٣٣١.

وكلما كان النظر جماعياً من قِبل أهل الاجتهاد كان أوفق للحق والصواب[1].

رابعاً: مراعاة العوائد والأعراف.

المقصود بالعرف أو العادة عند الأصوليين: «هو ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول»[2].

وقد جرى الفقهاء على اعتبار العادة والعرف والرجوع إليها في تطبيق الأحكام الشرعية في مسائل لا تعد لكثرتها، منها: سن الحيض، والبلوغ، والإنزال، والأفعال المنافية للصلاة، والنجاسات المعفو عنها، وفي لفظ الإيجاب والقبول وفي أحكام كثيرة جداً من مسائل البيوع والأوقاف والأيمان والإقرارات والوصايا وغيرها[3].

ولهذا كانت قاعدة (العادة محكمة) بناءً على ما جاء عن عبدالله بن مسعود ـ رضي الله عنه ـ موقوفاً: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»[4].

فإذا كانت العادة والعرف لهما اعتبار في الشرع، مع كثرة ما يطرأ عليهما من تغير وتبديل بحسب الأزمنة والأمكنة وتطور أحوال الناس، فإن

---

(١) انظر: تغير الفتوى د. بازمول ص ٥٦، بحث تغير الفتوى د. الغطيمل ص٢١، ٢٢ من مجلة البحوث الفقهية العدد ٣٥، وبحث فقه الواقع دراسة أصولية فقهية د. حسين الترتوري ص٧١ ـ ١١٤ من مجلة البحوث الفقهية المعاصرة العدد ٣٤ عام ١٤١٨هـ.

(٢) كشف الأسرار للنسفي ٧١٨/٢، انظر التعريفات للجرجاني ص ١٩٣، رسائل ابن عابدين ١١٢/٢، حاشية البناني على جمع الجوامع ٣٥٦/٢، شرح تنقيح الفصول ص ٤٤٨، تقريب الوصول ص ٤٠٤، شرح الكوكب المنير ٤٨/٤، الأشباه والنظائر لابن بخيم ص١٠١.

(٣) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم ص١٠٢ ـ ١١٤، الأشباه والنظائر للسيوطي ص١٨٢، ١٨٣، أصول مذهب أحمد ص٧٣٦.

(٤) أخرجه الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه ٤٢٢/١، وأخرجه ابن عبدالبر في جامع بيان العلم وفضله ٨٥٥/٢، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد ١٧٧/١ ـ ١٧٨ وقال: «رواه أحمد والبزار والطبراني في الكبير ورجاله موثوقون».

على العلماء مراعاة ذلك التغير بقدر الإمكان. وخصوصاً ما كان من قبيل الفتيا في الأمور الواقعة أو المستجدة لعظم شأنها وسعة انتشارها.

يقول الإمام القرافي ـ رحمه الله ـ في ذلك: «إن إجراء الأحكام التي مدركها العوائد مع تغير تلك العوائد خلاف الإجماع وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد: يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة»[1]،

وزاد أيضاً ـ رحمه الله ـ: «ينبغي للمفتي إذا ورد عليه مستفتٍ لا يعلم أنه من أهل البلد الذي منه المفتي وموضع الفتيا: أن لا يفتيه بما عادته يفتي به حتى يسأله عن بلده، وهل حدث لهم عرف في ذلك البلد في هذا اللفظ اللغوي أم لا ؟ وإن كان اللفظ عرفياً فهل عُرف ذلك البلد موافق لهذا البلد في عرفه أم لا ؟ وهذا أمر متعين واجب لا يختلف فيه العلماء، وأن العادتين متى كانتا في بلدين ليستا سواءً أن حكمهما ليس سواء»[2].

وقد قرر أيضاً هذا المعنى في موضع آخر بقوله: «وعلى هذا القانون تراعى الفتاوى على طول الأيام فمهما تجدد العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طوال عمرك.. والجمود على المنقولات أبداً اختلاف في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين»[3].

وقد حرر الإمام ابن القيم فصلاً مطولاً ـ كما بيناه سابقاً ـ في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد وسرد الكثير من الأمثلة والشواهد[4].

---

(١) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ص٢١٨.

(٢) المرجع السابق ص٢٣٢.

(٣) الفروق ١/١٦٧.

(٤) انظر: إعلام الموقعين ٣/١١ ـ ٣٠.

ثم قال ـ رحمه الله ـ في موضع آخر مؤكداً على أهمية مراعاة العرف في الفتوى:

«وهذا باب عظيم يقع فيه المفتي الجاهل فيُغرِ الناس، ويكذب على الله ورسوله ويغير دينه ويحرِّم ما لم يحرمه الله، ويوجب ما لم يوجبه الله والله المستعان»(١).

ولأهمية هذا الضابط وأنه قد يكون مزلةً لبعض أهل الفتيا والنظر، اشترط الفقهاء والأصوليون شرائط يكون فيها العرف معتبراً، صيانة لأحكام الشريعة من التبديل والاضطراب، وهي أربعة شروط أذكرها مختصرة:

١ ـ أن يكون العرف مطرداً أو غالباً.

٢ ـ أن يكون العرف المراد تحكيمه في التصرفات قائماً عند إنشائها.

٣ ـ أن لا يعارض العرفَ تصريحٌ بخلافه.

٤ ـ أن لا يعارض العرفَ نصٌّ شرعي بحيث يكون العمل بالعرف تعطيلاً له(٢).

ويظهر مما سبق ذكره، أن مراعاة العوائد والأعراف المتعلقة بالأشخاص والمجتمعات عند النظر والاجتهاد أمر مهم وطلب ضروري لا بد منه لكل مجتهد ومفتٍ ولعل مراعاة ذلك في عصرنا الحاضر آكد لتشعب الناس في البلاد الواسعة المختلفة الظروف والعوائد وتيسر وسائل الاتصال الحديثة للانتقال إلى مكان المفتي أو سماعه؛ مما يجب عليه أن لا يطلق الجواب حتى يعرف أعراف السائلين وما يليق بهم من أحكام الشرع،

---

(١) المرجع السابق ١٧٦/٤.

(٢) انظر الأشباه والنظائر لابن نجيم ص١١٠ ـ ١١٤، الأشباه والنظائر للسيوطي ص١٨٥، ١٩٢، ١٩٣، رسائل ابن عابدين ١١٣/٢، ١١٤، المدخل الفقهي العام ٧٨٣/٢ ـ ٨٨١، رفع الحرج د. البا حسين ص٣٤٩، ٣٥٢، أصول مذهب الإمام أحمد ص٥٨٨ ـ ٥٨٩، تغير الفتوى د. بازمول ص٤٧ ـ ٥٠.

وليحذر من إطلاق الفتاوى معممة دون تخصيص ما يحتاج منها إلى تخصيص بسبب ظروف السائل وعوائده، وخاصة إذا كانت شريحة المتلقي أو المستمع لهذه الفتوى واسعة الانتشار في أكثر من بلد كما هو الحاصل في برامج الفتيا في الإذاعة والتلفاز(١).

خامساً: الوضوح والبيان في الإفتاء.

وهذا الضابط مهم في تبليغ الحكم المتعلق بالنازلة فلا يكفي الإخبار وحده بحكم الواقعة بل لا بد أن يكون ذلك الإخبار واضحاً بيناً لا غموض فيه ولا إبهام فيه، وألا يفضي إلى الاضطراب والاختلاف في معرفة المعنى المقصود بالفتوى.

وقد وضح الإمام ابن القيم ـ رحمه الله ـ أهمية هذا الضابط بقوله: «لا يجوز للمفتي الترويج وتخيير السائل وإلقاؤه في الإشكال والحيرة، بل عليه أن يبين بياناً مزيلاً للإشكال متضمناً لفصل الخطاب، كافياً في حصول المقصود لا يحتاج معه إلى غيره، ولا يكون كالمفتي الذي سئل عن مسألة في المواريث فقال: يقسم على الورثة على فرائض الله عز وجل وكتبه فلان، وسئل آخر عن صلاة الكسوف فقال: يصلي على حديث عائشة... وسئل آخر فقال: فيها قولان ولم يزد..»(٢).

ويدخل ضمن هذا الأدب في الفتيا مخاطبة الناس بلغة عصرهم التي يفهمون متجنباً وعورة المصطلحات الصعبة وخشونة الألفاظ الغريبة، متوخياً السهولة والدقة.

وقد جاء عن الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه: «حدثوا الناس

---

(١) انظر: أدب المفتي والمستفتي ص١١٥، المجموع للنووي ٨٢/١، الفتوى بين الانضباط والتسيب ص٩٦ ـ ١٠٥، تغير الفتوى بازمول ص٤٧ ـ ٥٠، أصول الفتوى والقضاء د. محمد رياض ص٢٣٦، أصول الفتوى د. الحكمي ص٥٧ ـ ٧١، المفتي في الشريعة الإسلامية د. الربيعة ص٣٠.

(٢) إعلام الموقعين ١٣٦/٤.

بما يعرفون ودعوا ما ينكرون، أتريدون أن يكذَّب الله ورسوله»[1].

فمراعاة حال السائلين من حيث فهم الخطاب وإدراك معنى الحكم مطلبٌ مهم يجب على الناظر مراعاته وتوخيه دون أن يكون قاصراً على فهم طائفة معينة، أو خالياً من التأصيل العلمي اللائق بالفتوى تنزّلاً لحال العوام من الناس بل على الناظر مراعاة الوسط والاعتدال بين ما يفهمه العامي ويستفيد منه المتعلم، ولذلك قال الخطيب البغدادي ـ رحمه الله ـ في ضمن صفات المفتي:

«وليتجنب مخاطبة العوام وفتواهم بالتشقيق والتقعير، والغريب من الكلام، فإنه يقتطع عن الغرض المطلوب، وربما وقع لهم به غير المقصود»[2].

ولذلك ينبغي للناظر في النازلة أن يعتبر نفسه عند الإجابة مفتياً ومعلماً ومصلحاً وطبيباً مرشداً حتى تبلغ فتواه مبلغها ويحصل أثرها بإذن الله.

.. هذه بعض الضوابط التي جرت الإشارة إليها بإيجاز ليتسنى للمجتهد والمفتي مراعاتها وتوخيها قدر استطاعته.

وهناك الكثير من الآداب والضوابط ذكرها العلماء في معرض حديثهم عن الاجتهاد وأدب المفتي أعرضت عن بعضها لعدم الحاجة إليها في عصرنا الحاضر كما أغفلت بعضها الآخر رجاء عدم الإطالة والتشعب.

ولعلي أكتفي بجملةٍ من الضوابط المجملة ذكرها الإمام الخطيب البغدادي يحسن إيرادها في خاتمة هذا المبحث وهي كما قال ـ رحمه الله ـ:

«ينبغي ـ أي للناظر المجتهد أو للمفتي ـ أن يكون: قوي الاستنباط، جيد الملاحظة، رصين الفكر، صاحب أناة وتؤدة، وأخا استثباتٍ وترك

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب من حض بالعلم قوماً دون قوم كراهية أن لا يفهموا رقمه (١٢٤) ١/٤٤.

(٢) الفقيه والمتفقه ٢/٤٠٠، انظر أصول الفتوى والقضاء د. محمد رياض ص٢٣٧، الفتوى بين الانضباط والتسيب ص١١٥، ١١٦.

عجلةٍ، بصيراً بما فيه المصلحة مستوقفاً بالمشاورة، حافظاً لدينه مشفقاً على أهل ملته، مواظباً على مروءته، حريصاً على استطابة مأكله، فإن ذلك أول أسباب التوفيق، متورعاً عن الشبهات، صادفاً عن فاسد التأويلات، صليباً في الحق، دائم الاشتغال بمعادن الفتوى، وطرق الاجتهاد، ولا يكون ممن غلبت عليه الغفلة، واعتوره دوام السهو، ولا موصوفاً بقلة الضبط منعوتاً بنقص الفهم معروفاً بالاختلال، يجيب بما لا يسنح له، ويفتي بما يخفى عليه..»[1].

وأخيراً: ينبغي للناظر التزام حِمى (لا أدري) عند عدم العلم فإن هذا لا يضع من قدره ولا يحط من شأنه، وذلك أن الإحاطة متعذرة ولابد من أشياء تكون مجهولة وهو محل (لا أدري) ومن طمع في الإحاطة فهو جاهل، ومن تقدم لما ليس له به علم فهو كذاب[2].

وقد قال ابن عباس رضي الله عنهما: «إذا ترك العالم لا أدري أصيبت مقاتله»[3].

وجاء عن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ قوله: «العلم ثلاثة: كتاب ناطق، سنة ماضية، ولا أدري»[4].

والنصوص في ذلك كثيرة وآثار العلماء الربانيين شاهدة على اعتبار هذا الأصل والالتجاء إليه عند عدم القدرة والعلم[5].

---

(١) الفقيه والمتفقه ٢/٣٣٣.

(٢) انظر: أصول الفتوى والقضاء د. محمد رياض ص٢٣١.

(٣) أخرجه ابن عبدالبر في جامع بيان العلم وفضله ٢/٨٤٠.

(٤) أخرجه ابن عبدالبر في جامع بيان العلم وفضله ١/٧٥٣.

(٥) انظر: بيان العلم وفضله ٢/٨٢٦ ـ ٨٤٣، الفقيه والمتفقه ٢/٣٦٠ ـ ٣٧٠، الآداب الشرعية لابن مفلح ٢/٤٤ ـ ٥١، إعلام الموقعين ١/٢٧.

المبحث الثالث:

التكييف الفقهي للنوازل

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف التكييف الفقهي.

المطلب الثاني: الأدلة على اعتبار التكييف الفقهي للنوازل.

المطلب الثالث: ضوابط التكييف الفقهي للنوازل.

إن النوازل من أدق مسالك الفقه وأعوصها، فالوقائع تحدث للأفراد والمجتمعات في صور لا تتناهى وعلى أنماط شتى لا تقف عند حدٍ معين أو وصفٍ ثابت، وتزداد صعوبة هذا الفقه مع تعاقب الأجيال وتطور الأعصار، ولا أدل على ذلك من عصرنا الحاضر الذي قفز على غيره من العصور السابقة بالتطور المذهل في العلوم والمخترعات، والتداخل العميق بين الشعوب والمجتمعات، والتغير الظاهر في السلوك والعادات، بالإضافة إلى ما امتاز به من التشابك والتعقيد.

مما جعل الناظر في نوازله الفقهية يطرق أبواباً لم تطرق، وقد لا يفتح له منها بابٌ إلا بجهد مضاعف ودراسة وافية وبحث مستفيض لعله أن يظفر بحكمها وينال معرفتها ليخرج الناس من حيرة الإشكال فيها وظلمة الجهل بها.

وقد تناولنا في مباحث سابقة ما يتعلق بأهل النظر في النوازل،

أنواعهم، وأحوالهم، والشروط التي ينبغي أن يُتَصف بها لبلوغ هذه المرتبة من النظر، كما بيّنا بعضاً من ضوابط النظر التي يحتاجها الناظر في النوازل، وكل ذلك حماية لهذه المرتبة من الفقه وسياجاً لها من الأدعياء والجهلة أن يبلغوها من دون تأهل ومعرفة.

ولعلنا في هذا المبحث أن نستكمل مقصودنا في ضبط هذا الفقه وبيان معالمه وتوضيح سبل الوصول إلى أحكامه، بالتأكيد على أهمية التصوّر الصحيح للنازلة وتكييفها التكييف الفقهي اللائق بها وفهمها فهماً لا يخرج عن واقعها ومعرفة أبعادها، لاسيما النوازل المستجدة المعاصرة المتعلقة بالنواحي الاقتصادية الحادثة كأنواع البطاقات الائتمانية وصور المعاملات المصرفية الحالية، أو في النواحي الطبية كمسائل الاستنساخ وعمليات نقل الأعضاء وغيرها من النوازل الحادثة التي لم يسبق فيها نصٌ من وحي أو اجتهادٍ ممن سلف من الأئمة والعلماء.

وهذا التكييف الفقهي لتلك النوازل الحادثة، إذا جرى مجراه الصحيح بدقة وعناية ودراية وشمول فهم، فإنه الخطوة الأولى للاجتهاد الصحيح في استنباط أحكام تلك النوازل.

وما يحدث في ساحة الإفتاء المعاصرة من غلط وخلط، فما هو في الغالب إلا خطأ في التصوّر أو تقصير في التكييف يحيد فيه الناظر عن الطريق الصحيح للاجتهاد في أول مراحله فلا يكون بناؤه سليماً ولا حكمه صحيحاً.

وهذا ما حدا بالشيخ الحجوي ـ رحمه الله ـ أن يقول: «وأكثر أغلاط الفتاوى من التصوّر»[١] وذلك بسبب فتاوى اطلع عليها بعضها يحرّم شرب القهوة بعللٍ لا تصح، وبعضها يجوّز شرب (ماء الماحيا)[٢] الذي يسكر،

---

(١) الفكر السامي ٥٧١/٤.

(٢) الما حيا: شراب يصنعه اليهود لهم وهو مما يسكر شربه، انظر: الفكر السامي ٥٧١/٤.

ولا شك أن التصوّر الخاطئ لهذه الأشربة والتكييف الشرعي لها أبعدها عن مقاربة الحق والصواب عند أولئك المفتين.

ويؤكد د. القرضاوي على أهمية التكييف الشرعي الصحيح للنوازل وأنه من أسباب الزلل والخطأ في الفتيا كما أسلفنا بقوله: «ومن أسباب الخطأ في الفتوى عدم فهم الواقع الذي يسأل عنه السائل فهماً صحيحاً، ويترتب على ذلك الخطأ في التكييف، أعني في تطبيق النص الشرعي على الواقعة العملية»[١].

وصدق إياس بن معاوية[٢] - رحمه الله - لما قال لربيعة بن أبي عبدالرحمن[٣] - رحمه الله -: «إن الشيء إذا بني على عوج لم يكد يعتدل»[٤].

والمتأمل في بعض الفتاوى المعاصرة الجانحة عن الصواب تتأكد لديه القناعة بأن الخطأ الذي وقع في بعض تلك الفتاوى مرده إلى الخطأ في التكييف الفقهي السليم للواقعة المسؤول عنها.

ولا يمنع والحاجة ماسة إلى التكييف الفقهي لبعض النوازل وخصوصاً

---

(١) الفتوى بين الانضباط والتسيب ص ٧٢.

(٢) هو أبو واثلة إياس بن معاوية بن قرّة بن إياس بن هلال المزني، وهو اللَّسن البليغ والألمعي المصيب والمعدود مثلاً في الذكاء والفطنة، ورأساً لأهل الفصاحة والرجاحة، وكان عمر بن عبدالعزيز قد ولاه قضاء البصرة توفي عام ١٢١هـ ويعتبر رحمه الله مضرباً للمثل في الفراسة والذكاء.
انظر ترجمته: وفيات الأعيان ٢٤٧/١، تهذيب التهذيب ٣٥٤/١، سير أعلام النبلاء ١٥٥/٥.

(٣) هو أبو عثمان ربيعة بن أبي عبدالرحمن فروخ، مولى آل المنكدر، المعروف بربيعة الرأي، فقيه أهل المدينة أدرك جماعة من الصحابة وعنه أخذ الإمام مالك بن أنس رحمه الله، وكان يقول فيه: ذهبت حلاوة الفقه منذ مات ربيعة الرأي سنة ١٣٢هـ.
انظر ترجمته: وفيات الأعيان ٢٨٨/٢، شذرات الذهب ١٩٤/١، تهذيب التهذيب ٢٣٠/٣.

(٤) جامع بيان العلم وفضله ١١٤٠/٢.

الاقتصادية أو الطبية أو الاجتماعية أو السياسية أو غيرها من العلوم العصرية من إدخال بعض أهل الاختصاص في هذه الفنون لأخذ رأيه ومعرفة علمه في حقيقة ما نزل من وقائع حادثة؛ وذلك بالاستعانة به وبأمثاله من أهل الخبرة الثقات وهذا له دوره في تعريف المجتهد بحقيقة النازلة ومعرفة حكمها بعد ذلك[1].

وهو ما أشار إليه الإمام ابن القيم ـ رحمه الله ـ بالنوع الأول من أنواع الفهم الذي به يتمكن المفتي والحاكم من الفتوى بالحق، حيث قال:

«ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم:

أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علماً.

والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ في هذا الواقع»[2].

ولا شك أن فهم الواقعة ومعرفة حقيقتها بالقرائن والأمارات والعلامات للإحاطة بها علماً هو التكييف الفقهي في اصطلاحنا المعاصر ولا يستغني المجتهد والناظر عن هذا الفهم للوصول إلى الحكم الصحيح في الوقائع والمستجدات.

ولذلك كان هذا المبحث تسليطاً للضوء على أهمية هذا النوع من الفهم وزيادة ضبطٍ وتوضيحٍ لمصطلح التكييف الفقهي الذي غلب على استعمال فقهاء النوازل في عصرنا الحاضر.

---

(١) انظر: ضوابط الدراسات الفقهية للعودة ص ٩٢، ومقدمة الموسوعة الفقهية الكويتية ٦٢/١، وبحث د. محمد الأشقر في الدورة الحادية عشرة للمجمع الفقهي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، والذي أقيم في البحرين من عام ١٤١٩هـ بعنوان «سبل الاستفادة من النوازل والفتاوى» ص ٧ ـ ٨.

(٢) إعلام الموقعين ٦٩/١.

المطلب الأول:
تعريف التكييف الفقهي

أولاً: التعريف اللغوي:

التكييف في اللغة من كاف الشيء يكيفه تكييفاً بمعنى قطعه ويأتي أيضاً بمعنى تنقصه[1].

أما التكييف الذي بمعنى ما يدل على حال الشيء وصفته فهو قياس لا سماع فيه، ويعتبر بناءً على ذلك كلاماً مولداً. كما صرح بذلك أكثر من إمام من أئمة اللغة، منهم ابن دريد[2] ـ رحمه الله ـ حيث قال: «فأما قولهم: هذا شيء لا يكيَّف فكلام مولد. هكذا يقول الأصمعي[3]»[4].

وقال ابن سيده[5] ـ رحمه الله ـ: «فأما قولهم: كيَّف الشيء، فكلام

---

(١) انظر: لسان العرب ٣١٢/٩ ـ ٣١٣، القاموس المحيط ص ١١٠١، محيط المحيط، تأليف: بطرس البستاني ص ٨٠٠، مكتبة لبنان، تاريخ الطبعة ١٩٧٧م، معجم لغة الفقهاء ص ١٤٣.

(٢) هو محمد بن الحسن بن دريد الأزدي من أزدة عمان من قحطان، كان من أئمة اللغة والأدب. وكان يقال فيه: ابن دريد أشعر العلماء وأعلم الشعراء، أقام في عمان عدة سنين وتوفي ببغداد عام ٣٢١ هـ.
من مصنفاته: الجمهرة في اللغة، والاشتقاق في الأنساب، وذخائر الحكمة وغيرها.
انظر ترجمته: شذرات الذهب ٢٨٩/٢، معجم المؤلفين ١٨٩/٩، الأعلام ٨٠/٦.

(٣) هو عبدالملك بن قريب بن علي بن أجمع الباهلي، أبو سعيد الأصمعي راوية العرب، وأحد أئمة العلم باللغة والشعر والبلدان، كان الرشيد يسميه «شيطان الشعر» توفي عام ٢١٦هـ.
من مصنفاته: الأضداد والمترادف وخلق الإنسان وغيرها. انظر ترجمته: شذرات الذهب ٣٦/٢، الأعلام ١٢/٤.

(٤) جمهرة اللغة ٩٧٠/٢، تحقيق: د. رمزي بعلبكي، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى ١٩٨٧ م.

(٥) هو علي بن إسماعيل المعروف بابن سيده، أبو الحسن إمام في اللغة وآدابها، ولد بمرسية في الأندلس، كان ضريراً واشتغل بنظم الشعر مدة وانقطع للأمير أبي الجيش مجاهد العامري، صنف المخصص في اللغة وهو من أعظم كنوز اللغة. توفي عام ٤٥٨هـ. انظر ترجمته: شذرات الذهب ٣٠٥/٣، معجم المؤلفين ٣٦/٧، الأعلام ١٤/٤.

مولد»[1].

وجاء عن الزبيدي[2] ـ رحمه الله ـ قوله: «التكييف اشتقاق من: كيفته فتكيف فإنه قياس لا سماع فيه من العرب. ونصّ اللحياني[3] : فأما قولهم: كيَّف الشيء فكلام مولد قلت: فعنى بالقياس هنا التوليد، قال شيخنا: أو أنها مولدة ولكن أجروها على قياس كلام العرب. قلت: وفيه تأملٌ»[4].

وقد أقرّ هذا المصطلح مجمع اللغة العربية بالقاهرة حيث جاء في مجموع قرارات مجامع اللغة العربية ما نصَّه: «التكييف هو طبيعة المسألة التي تتنازعها القوانين لوضعها في نطاق طائفة من المسائل القانونية، التي خصها المشرع بقاعدة إسناد».

وقالوا: «التكييف اللاحق هو التكييف اللازم لأعمال القاعدة الموضوعية التي تعينها قاعدة الإسناد في قانون القاضي أو لإعمال قاعدة الإسناد الداخلي في القانون الأجنبي»[5].

فالتكييف إذاً مصدر صناعي مولد قد أقره مجمع اللغة العربية فيما يبين

---

(١) المحكم لابن سيده ٨٦/٧، تحقيق مصطفى السقا وحسين نصّار، طبعة مصطفى البابي الحلبي، عام ١٣٧٧هـ.

(٢) هو محمد بن الحسن بن عبيد الله الزبيدي الأندلسي الإشبيلي، عالم باللغة والأدب، شاعر، ولي قضاء أشبيلية فاستقر بها وتوفي بها عام ٣٧٩ هـ، من مصنفاته: الواضح في النحو، ولحن العامة، ومختصر العين وغيرها.
انظر ترجمته: شذرات الذهب ٩٤/٣، معجم المؤلفين ١٩٨/٩، الأعلام ٨٢/٦.

(٣) هو علي بن حازم اللحياني، لغوي، عاصر الفراء، وتصدر في أيامه، وأخذ عنه القاسم بن سلام من آثاره: كتاب في النوادر. توفي بعد ٢٠٧هـ. انظر ترجمته: معجم المؤلفين ٥٦/٧.

(٤) تاج العروس ٤٧٥/١٢، وانظر أيضاً القاموس المحيط ص ١١٠١، محيط المحيط ص ٨٠٠، المصباح المنير ص ٢٨١.

(٥) انظر: مجموع قرارات مجامع اللغة العربية، نقلاً عن د. حامد صادق القنيبي الباحث في مجمع اللغة العربية سماعاً منه.

طبيعة المسألة ونوع تصنيفها، وإن كان المجمع قد تناوله من الناحية القانونية إلا أنه قريب من المعنى المراد في استعمال الفقهاء المعاصرين للتكييف.

ثانياً: التعريف الاصطلاحي:

يعتبر مصطلح (التكييف الفقهي) من المصطلحات الحادثة التي غلب استعمالها لدى الفقهاء المعاصرين ولم يكن هذا المصطلح معروفاً لدى أئمة الفقه خلال العصور الماضية إلا في حالات نادرة قد تقع من بعض الفقهاء؛ وقد نجزم بعدم شيوع هذا المصطلح بينهم.

ومن خلال استقراء بعض الكتب الفقهية وُجدَ عند بعض فقهاء الإباضية(١) استعمالٌ لهذا المصطلح ولكن في غير المراد به عند الفقهاء المعاصرين حيث يريدون بالتكييف: أداء الفعل في الباطن من غير إظهار صوت أو فعل في الظاهر، ويأتي في حالة عدم الاستطاعة للقيام بالقول أو الفعل معه(٢).

أما بقية مدونات فقه المذاهب الأربعة فلم أجد بعد طول بحثٍ وتحرٍ أنهم قد استعملوا هذا المصطلح بالمعنى الذي يطلقه فقهاؤنا المعاصرون، ولم أجد كذلك من المتأخرين من تناول موضوع التكييف الفقهي ببحثٍ أو دراسةٍ ـ والله أعلم ـ.

---

(١) هم أصحاب عبدالله بن إباض الذي خرج أيام مروان بن محمد، والإباضية نسبة إليه فرقة من فرق الخوارج، وقد افترقت الإباضية إلى عدة فرق يجمعها القول بأن كفار هذه الأمة ـ أي مخالفيهم ـ برآء من الشرك والإيمان، وأنهم ليسوا مؤمنين ولا مشركين، ولكنهم كفار، وأجازوا شهادتهم، وحرموا دماءهم في السر واستحلوها في العلانية وصححوا مناكحتهم والتوارث منهم، ولهم مخالفات في الاعتقاد وفي أبواب الفقه كثيرة.
انظر للاستزادة: الملل والنحل ١/١٥٦، الفرق بيت الفرق ص ٧٠.

(٢) انظر: شرح النيل وشفاء العليل، تأليف: محمد بن يوسف أطفيش. فقد ذكر كثيراً من صور التكييف في أحكام الحيض والاستحاضة وفي صلاة العليل، طبعة مكتبة الإرشاد.

ونظراً لأهمية التكييف الفقهي في التعرف على حكم النازلة كان لا بد من بذل الوسع في إعطاء حدٍّ مناسب يتميز به هذا المصطلح وينفرد بمعناه الخاص الذي يتفق مع الاستعمال الشائع له عند الفقهاء المعاصرين.

وقبل بيان التعريف المختار للتكييف الفقهي، أعرض بعض التعريفات التي ذكرها بعض أهل العلم المعاصرين وذلك من أجل الاستزادة في فهم المراد من هذا المصطلح.

ومن هؤلاء العلماء:

أ ـ تعريف د. القرضاوي في كتابه (الفتوى بين الانضباط والتسيب) حيث قال: «التكييف: أعني في تطبيق النص الشرعي على الواقعة العملية»[1].

وهذا التعريف لا يدل على معنى التكييف الفقهي بل يدل على النتيجة والأثر المترتب على عملية التكييف وهو تطبيق النص الشرعي بحكمه على تلك الواقعة.

ولعل د. القرضاوي لم يرد في هذا المقام من كتابه تعريفه بل كان السياق يدل على أنه أراد بيان أهمية الفهم الحقيقي للواقعة لأن الخطأ فيه خطأ في التكييف وبالتالي في تطبيق النص الشرعي على الواقعة.

ب ـ جاء في كتاب (معجم لغة الفقهاء) تعريف حادث للتكييف الفقهي، قيل فيه: «التكييف الفقهي للمسألة: تحريرها وبيان انتمائها إلى أصل معين معتبر»[2].

وهذا التعريف جيد المعنى وواضح الدلالة على بيان المقصود من التكييف، وإن كان ينقصه بيان الخطوة الأولى قبل تحريرها وبيان انتمائها

---

(١) ص٧٢.

(٢) ص ١٤٣، وضع ا. د. محمد رواس قلعة جي، ود. حامد صادق قنيبي، دار النفائس، الطبعة الثانية ١٤٠٨ هـ.

وهي التصوّر الكامل الصحيح لها[١].

*** ومن التعريفات التي تفيدنا في فهم مصطلح (التكييف الفقهي):**

ـ تعريف علماء القانون:

من المعلوم أن مصطلح (التكييف) من المصطلحات الشائعة في عرف القانونيين وربما يعتبرون الأكثر والأسبق استعمالاً من الفقهاء المعاصرين.

ولا يخفى أن هناك علاقة وطيدة بين عمل القانوني وعمل المفتي أو الفقيه يسوّغ لنا البحث في معرفة مرادهم للتكييف ومن ثمَّ اعتباره في التعريف الفقهي.

وقد ذكر د. محمد رياض وجه العلاقة بينهما، حيث قال: «إن المحامي ـ وهو الذي تتجلى في مهمته حقيقة القانون وطبيعته ـ ينوب عن أطراف النزاع، ويمثلهم أمام المحاكم، كما أنه يقوم بدور المفتي في النزاعات والقضايا المعروضة عليه، فهو مشمول من جهة بأحكام الوكالة، ومن جهة أخرى قائم مقام المفتي فيما يرجع إليه.

فهو حين ترجع إليه قضية ينظر فيها بنظر المفتي فيحللها، ويتعرف على النص الذي يحكمها من فروع القانون المختلفة، فيحرر مقال الدعوى،

---

(١) وقد أخذت بعض التعريفات للتكييف الفقهي من بعض علمائنا المعاصرين بالمشافهة سأورد بعضها من دون مناقشة:
أ ـ تعريف فضيلة الشيخ عبدالله بن سليمان بن منيع، عضو هيئة كبار العلماء بالمملكة حيث قال: «التكييف: يعني التساؤل بلفظ كيف، عن وجه إرجاع مسألة ما من المسائل المعاصرة إلى ما تندرج تحته من المسائل الفقهية المعروفة لدى قدماء الفقهاء وذلك بلفظ كيف ترجعها إلى ما تعتبر جزءاً من جزئيات ذلك الأصل».
ب ـ تعريف فضيلة الشيخ محمد المختار السلامي من علماء تونس حيث قال: «إعطاء صورة منضبطة بشروطها وأركانها للقضية المستجدة في الواقع العملي».

وقد استوفى فهم النازلة، والنص القانوني المطبق عليها ويدافع عن وجهة نظره فيما يعرضه من جهة واقع القضية وقانونها»[1].

فنظر المحامي في قضاياه القانونية تكييف لا يستغني عنه، كذلك المجتهد أو المفتي في نظره للنوازل والواقعات.

ولتوسع دائرة المحاماة في عصرنا الحاضر نتيجة نفوذ القوانين الوضعية، يتحتم على العاملين في مجالها وخصوصاً في البلاد الإسلامية التي ينبغي أن يحكِّم الناس فيها شرع الله عز وجل أن يكون لديهم آلة النظر والاجتهاد أو الاستعانة بأهل الفتوى و الاجتهاد أو القضاء من أهل العلم.

وذلك أنها إلزام بأحكام وإنفاذ لحقوقٍ راعتها الشريعة فينبغي أن لا تخرج عن إطارها وكلياتها وسؤال أهلها.

ومن منطلق هذا العلاقة نجد أهل القانون قد عرَّفوا التكييف وأسموه ـ بالوصف القانوني ـ.

ومن تلك التعريفات قولهم:

«التكييف، هو في القانون المدني: تحديد طبيعة العلاقة القانونية لأجل معرفة صفتها والعمل على تحديد النظام القانوني الذي يرعاها»مثاله: التصرف بدون عوض أو بعوض، وقد يختلفون على هذا الوصف أو التعيين بطبيعة العلاقة القانونية الواحدة في بلدين أو أكثر وهو ما يسمونه: تنازع الوصف.

وهو في القانون الجنائي: «تعيين الجريمة أي وصفها في النطاق الذي يدخل فيه العمل أو الإهمال الموجب للمعاقبة عليه»[2].

فالتكييف باعتبار القانونيين يحدد طبيعة القضية وصفتها حتى يُتعرف

---

(١) أصول الفتوى والقضاء د. محمد رياض ص١٩٦.

(٢) معجم المصطلحات القانونية: تأليف: أحمد زكي بدوي ص١٩٥، نشر دار الكتاب المصري بالقاهرة ودار الكتاب اللبناني ببيروت، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ، المعجم القانوني رباعي اللغة، تأليف دكتور عبدالفتاح مراد ص٣٩٨. مصوّر من معهد الإدارة العامة بالدمام.

على النظام الذي يرعاها وتنتمي إليه، وهذا المعنى لا يختلف كثيراً عن المعنى الذي استخدمه الفقهاء للتكييف كما سيمر معنا ـ بإذن الله تعالى ـ.

ـ ومن التعريفات للتكييف عند علماء الشريعة ما عرّفه علماء العقيدة الإسلامية: ـ حيث قالوا: «التكييف: أن يعتقد المثبت أن كيفيةَ صفات الله تعالى كذا وكذا من غير أن يقيدها بمماثل»[(١)].

ووجه العلاقة بين تعريف علماء العقيدة وعلماء الفقه أنهم يشتركون في حقيقة معناه الأصلي في اللغة وهو تعيين كنه الشيء وصفته؛ لكنهم يختلفون في الاستعمال فعلماء العقيدة يكثرون من استخدام هذا المصطلح في نفي التكييف لصفات الله عز وجل والذي يعتبر إثباته أمراً مخالفاً لاعتقاد أهل السنة والجماعة في توحيد أسماء الله عز وجل وصفاته، فهو مصطلح سلبي لا يجوز إيقاعه على صفات الله عز وجل، بينما يعتبره الفقهاء أمراً لازماً للمجتهد لكي يتصوّر المسألة الفقهية الواقعة من أجل الحكم فيها، ومن هنا كان الاختلاف بين المعنيين ولا علاقة بينهما من الناحية الاصطلاحية كما هو ظاهر من الاستعمال.

*** التعريف المختار للتكييف الفقهي:**

يمكن تعريف التكييف الفقهي بأنه: «التصور الكامل للواقعة وتحرير الأصل الذي تنتمي إليه».

*** شرح التعريف:**

ـ التصوّر: هو حصول صورة الشيء في العقل، وإدراك الماهية من

---

(١) القواعد المثلى في صفات الله وصفاته الحسنى ص٢٧، تأليف: الشيخ محمد بن صالح العثيمين، انظر: التنبهات السنية على العقيدة الواسطية لابن تيمية تأليف الشيخ عبدالعزيز الرشيد ص٢٤، دار الرشيد بالرياض، شرح العقيدة الواسطية لابن تيمية، تأليف الشيخ صالح الفوزان ص١٦، الناشر دار السلام بالرياض، الطبعة الأولى عام ١٤١٤ هـ.

غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات[1].

فالتصور ـ كما سيمر معنا ـ بإذن الله ـ[2] يأتي من كمال الفهم وتمام المعرفة بالمسألة من جميع جوانبها وأبعادها.

ـ الكامل: وهو احتراز من التصوّر الناقص في فهم المسألة، لما يترتب عليه بالتالي من حكم مخالف ومجانب لحقيقة الأمر والواقع الصحيح.

ـ للواقعة: وهي المسألة النازلة التي لم يسبق لها مثيل أو نظير تلحق به مباشرة، بينما المسائل المعهودة لا تحتاج إلى تكييف بقدر ما تحتاج إلى تحقيق لمناط المسألة في غالب أحيانها.

ـ وتحرير الأصل: والمقصود بالتحرير هنا التقويم، كما جاء في القاموس المحيط: «وتحرير الكتاب وغيره: تقويمه»[3].

فالمعنى: أن يقوّم الأصل الذي ترجع إليه المسألة ويتأكد من صحة هذا الانتماء من كل العوارض النقلية والعقلية.

والأصل: إما أن يكون دليلاً قائماً أو قاعدة معتبرة، أومسألة منصوصاً على حكمها.

ـ الذي تنتمي إليه: أي ترجع إليه من أجل الوصول إلى حكمها في الشرع.

وجملة (وتحرير الأصل الذي تنتمي إليه) قيدٌ مهم في التعريف وذلك احتراز من وقوع التصوّر في أصل لا يصح الإلحاق إليه، فلا تكتمل حينئذٍ حقيقة التكييف الفقهي الصحيح للواقعة.

---

(١) تعريفات الجرجاني ص ٨٣.

(٢) ص ٣٥٦ من الرسالة.

(٣) ص٤٧٩، باب الراء، فصل الحاء.

* بعض المصطلحات ذات الصلة بالتكييف الفقهي:

١ ـ التصوّر أو التصوير:

ومعناه كما قال الجرجاني ـ رحمه الله ـ: «التصور: حصول صورة الشيء في العقل، وإدراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات»[١].

ويعتبر مصطلح التصور من المصطلحات الشائعة في علم المنطق حيث يقسم علماء المنطق العلم إلى: تصور وتصديق، والتصديق مسبوق بالتصور، فكان التصور وضعه أن يكون قبل التصديق، والتصور إنما يكتسب بالحدّ، كما أن التصديق لا يكتسب إلا بالبرهان، فكان الحدّ متقدماً على التصور المتقدم على التصديق فالحدّ قبل الكل طبعاً[٢].

وهذا يدل على أن تصور المسألة لا يتأتى إلا ببيان معناها من خلال الحدّ والتعريف، فإذا تصوِّرت أمكن إقامة البرهان والدليل عليها للوصول إلى حكمها التصديقي.

فحينئذٍ لا يختلف معنى التصور أو التصوير من حيث الدلالة على معنى التكييف الفقهي، ولذلك شاع على ألسنة الفقهاء قولهم: الحكم على الشيء فرع عن تصوّره[٣].

---

(١) التعريفات ص ٨٣، المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين ص ٦٩، تأليف: سيف الدين الآمدي تحقيق د. حسن الشافعي، الناشر مكتبة وهبة، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ، تحرير القواعد المنطقية للرازي ص ٧ مطبعة البابي الحلبي، بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٣٦٧هـ، شرح العلامة الأخضري على سلمه في المنطق ص ٢٤، مطبعة البابي الحلبي عام ١٩٤٨ م.

(٢) انظر: تنقيح الفصول ص ٤، حاشية التفتازاني على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ١/١٤، ١٥، تقريب الوصول ص ٩٣، التقرير والتحبير ١/٣٠ ـ ٣٢، إرشاد الفحول ص ٥ ـ ٦.

(٣) سيأتي مزيد بيان حول هذه القاعدة ـ بإذن الله ـ ص ٣٦١ من الرسالة.

وكثر استخدام بعض المعاصرين لاصطلاح تصوير المسألة على تكييفها نظراً للترادف القريب بينهما[1].

٢ ـ التخريج:

التخريج في اصطلاح الفقهاء والأصوليين معناه: الاستنباط ـ وهو موافق لمعناه اللغوي[2] ـ وقد يطلقونه ويريدون به أمرين:

الأول: تخريج الفروع على الأصول، وهو «استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية وفق القواعد الأصولية»[3].

والثاني: تخريج الفروع من الفروع، وهو «نقل حكم مسألة إلى ما يشبهها والتسوية بينهما فيه»[4].

ووجه الصلة بين التكييف الفقهي والتخريج أنه الخطوة الأولى والمرحلة الأساس التي يبنى عليها التخريج الصحيح، الموافق للدليل أو قول الإمام، فالمخرِّج أول ما يبدأ اجتهاده في واقعة ما لابد أن يتصورها تصوراً كاملاً ـ وهو التكييف ـ ومن ثمَّ يلحقها بأي الأصول المعتبرة المشابهة لها[5].

---

(١) انظر: الكثير من البحوث الفقهية ضمن مجلة مجمع الفقه الإسلامي والمجلات الفقهية المعاصرة وشيوع هذا المصطلح (التصوير) عندهم، كذلك قد استخدمه بعض الأئمة السابقين كابن السبكي في الأشباه والنظائر ٤٣/١، والسيوطي في الأشباه والنظائر ص ٧ وغيرهما.

(٢) انظر: القاموس المحيط ص ٢٣٧، مختار الصحاح ص ١٥١.

(٣) تخريج الفروع على الأصول، تأليف عثمان شوشان ٦٥/١، انظر: التخريج د. البا حسين ص ٥١، المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل تأليف د. بكر أبو زيد ٢٧٣/١.

(٤) المسودة ص ٥٣٣، الإنصاف للمرداوي ٦/١، وسيأتي مزيد تفصيل حول موضوع التخريج ـ بإذن الله ـ ص ٤٦٧ من الرسالة وما بعدها.

(٥) انظر: ص ٥٠٢ ـ ٥٠٨ من الرسالة.

٣ ـ تحقيق المناط:

تحقيق المناط عند الأصوليين: هو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في آحاد الصور، بعد معرفة تلك العلة بنصٍ أو إجماعٍ أو استنباط جلي، فإثبات وجود العلة في مسألة معينة بالنظر والاجتهاد هو تحقيق المناط.

فمثال ما إذا كانت العلة معروفة بالنص: جهة القبلة، فإنها مناط وجوب استقبالها، وهي معروفة بالنص، وهو قوله تعالى: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾[1].

وأما كون جهة ما هي جهة القبلة في حالة الاشتباه فمظنون بالاجتهاد والنظر في الأمارات.

ومثال ما كانت العلَّة معلومة بالإجماع: العدالة، فإنها مناط وجوب قبول الشهادة، وهي معلومة بالإجماع، وأما كون هذا الشخص عدلاً فمظنون بالاجتهاد.

ومثال ما إذا كانت العلَّة مظنونة بالاستنباط: الشدَّة المطربة، فإنها مناط تحريم الشرب في الخمر، فالنظر في معرفتها في النبيذ هو تحقيق المناط، ولا خلاف بين الأمة في جوازه[2].

وسمي تحقيق المناط بذلك، لأن المناط وهو الوصف علم أنه مناط، وبقي النظر في تحقيق وجوده في الصور المعينة.

يقول الإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ في تعريف تحقيق المناط: «أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله»[3].

وضرب على ذلك أمثلة قريبة مما سبق ذكره، ثم قال ـ رحمه الله ـ: «ويكفيك من ذلك أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعداداً لا تنحصر، ومع ذلك

---

(١) سورة البقرة، آية: ١٤٤.

(٢) انظر: المستصفى ٢/٢٣٠، الأحكام للآمدي ٣/٣٣٥، المحصول للرازي ٢/٢٤٤، البحر المحيط ٤/٢٥٧، روضة الناظر ٣/٨٠١ ـ ٨٠٢، إرشاد الفحول ص ٢٢٢.

(٣) الموافقات ٥/١٢.

فلكل معين خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعيين، وليس ما به الامتياز معتبراً في الحكم بإطلاق، ولا هو طردي بإطلاق، بل ذلك منقسم إلى الضربين وبينهما قسم ثالث يأخذ بجهة من الطرفين، فلا يبقى صورة من الصور الوجودية المعنية إلا وللعالم فيها نظر سهل وصعب، وهذا كله بيّن لمن شدا في العلم»[1].

يتبن لنا مما مضىٰ ذكره وجود علاقة قوية بين التكييف الفقهي وتحقيق المناط، فتكون مهمة المجتهد في تحقيق المناط هو تطبيق الكلي على جزئياته لوجود الشبه من خلال المناط المنصوص أو المجمع عليه، وتحقيق وجود الشبه بين الفرع وأصله هو التكييف إذ لا يصح تحقيق المناط ما لم يصاحبه التصور الكامل لماهية الفرع ونوعه وتمييزه عن غيره المخالف له في نوعه وقد يكون من جنسه، وهذا النظر العميق للتكييف الفقهي لا شك في صعوبته على آحاد المجتهدين وأنصاف العلماء إلا من شدا في العلم ـ كما قال الشاطبي ـ رحمه الله ـ[2].

المطلب الثاني:
الأدلة على اعتبار التكييف الفقهي للنوازل

المقصود بهذا المطلب إثبات الدليل النقلي والعقلي على أهمية اعتبار التكييف الفقهي عند الاجتهاد والنظر في حكم النوازل والمستجدات.

وأن التكييف لابد منه للمجتهد حتى يتحقق له التصوّر الصحيح للنازلة ومن ثمّ الحكم عليها بالحق والصواب.

ويمكن أن نقسم أدلة اعتبار التكييف الفقهي للنوازل إلى قسمين من الأدلة:

---

(١) المرجع السابق ٥/١٤ ـ ١٥.

(٢) انظر: المنهج الأصولي في فقه الخطاب، تأليف: د. إدريس حمادي ص ١٤٦ ـ ١٤٧، نشر المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى ١٩٩٨م، مجلة المسلم المعاصر، بحث د. رمضان جمعة، بعنوان: الاجتهاد في تحقيق المناط وأنواعه وضوابطه ص ٩٥ ـ ١٤٠، العدد (٩٠) عام ١٤١٩هـ.

أولاً: الأدلة النقلية على اعتبار التكييف الفقهي، ومن هذه الأدلة:

أ ـ قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾(١).

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿١٦٨﴾ إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿١٦٩﴾﴾(٢).

وجه الاستدلال من هذه الآيات: ما قاله الإمام ابن القيم ـ رحمه الله ـ: «إذا نزلت بالحاكم أو المفتي النازلة، فإما أن يكون عالماً بالحق فيها أو غالباً على ظنه بحيث قد استفرغ وسعه في طلبه ومعرفته أولاً، فإن لم يكن عالماً بالحق فيها ولا غلب على ظنه لم يحل له أن يفتي ولا يقضي بما لا يعلم، ومتى أقدم على ذلك فقد تعرض لعقوبة الله»(٣).

والتكييف الفقهي طريقٌ للوصول إلى العلم التام بالنازلة والحكم بالحق فيها، وفي عدمه حكم بالظن وقول على الله بغير علم.

ب ـ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾(٤).

وجه الاستدلال بهذه الآية: ما قاله الإمام أبو بكر الجصاص ـ رحمه الله ـ:

«وقد اقتضى ذلك نهي الإنسان على أن يقول في أحكام الله ما لا علم له به على جهة الظن والحسبان»(٥).

ومن ذلك التصوّر الناقص أو الخاطئ للوقائع المستجدة التي تتطلب

---

(١) سورة الأعراف، آية: ٣٣.
(٢) سورة البقرة، الآيات: ١٦٨ ـ ١٦٩.
(٣) إعلام الموقعين ١٣٢/٤.
(٤) سورة الإسراء، آية: ٣٦.
(٥) أحكام القرآن ٢٦٥/٣.

حكماً شرعياً خاصاً بها، فالتفريط في هذا النظر من الأحكام داخلٌ في عموم النهي عن القول في أحكام الله بغير علم أو دراية أو تصوّر صحيح.

ج ـ قوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾[(1)].

وجه الاستدلال من هذه الآية: ما قاله الإمام ابن عبدالبر ـ رحمه الله ـ: «وهذا تمثيل الشيء بعدله ومثله وشبهه ونظيره»[(2)].

فإذا كان الله عز وجل قد أمرنا بالاجتهاد في بحث المثل والمشابهة في جزاء الصيد دل ذلك على اعتباره في جميع الصور الاجتهادية ومنها النظر في أحكام النوازل المعاصرة، ويؤيد قاعدة اعتبار المثيل بمثيله في الحكم والاستنباط، ما جاء في كتاب عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنه حيث قال: «... ثم قايس الأمور عند ذلك واعرف الأمثال ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق»[(3)]، فالتكييف الفقهي نوع من الاجتهاد في تحرير الوقائع إلى ما يشبهها ويماثلها من الأدلة والمسائل.

والأدلة من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة رضوان الله عليهم مستفيضة في هذا الباب نكتفي فيها بما ذكرناه من شواهد. والله تعالى أعلم.

ثانياً: الدليل العقلي على اعتبار التكييف الفقهي:

يمكن أن نستدل على اعتبار التكييف الفقهي بالقاعدة الشائعة الاستعمال:

«الحكم على الشيء فرع عن تصوره»[(4)] وقد يعبر عنها: «بالحكم

---

(1) سورة المائدة، آية: ٩٥.

(2) جامع بيان العلم وفضله ٨٦٩/٢.

(3) إعلام الموقعين ٦٨/١.

(4) انظر: شرح الكوكب المنير ٥٠/١، تحفة المحتاج مع حواشي الشرواني وابن القاسم ٤٣٠/١، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ، شرح العلامة الأخضري على سلمه النورق ص ٢٥.

بالشيء فرع عن تصوّره»[1]، كما يعبر عنها: «بالحكم على الشيء بدون تصوّره محال»[2].

وهذه القاعدة وإن شاع استعمالها في كلام الفقهاء والأصوليين إلى أن مباحثها المستقلة بها لا تكاد تذكر ضمن كتب القواعد الفقهية والأصولية وقد توجد أحياناً في مقدمات بعض كتب علم المنطق[3].

وهذه القاعدة من الأدلة العقلية على اعتبار التكييف الفقهي للوقائع الحادثة، لأن الحكم عليها لا يكون إلا بعد التصوّر الكامل لتلك الوقائع.

وهذا الأمر متبادر عند جميع العقلاء فضلاً عند العلماء في أن الحكم على الشيء بالنفي أو الإثبات لا يكون إلا بعد تصوّرٍ ومعرفةٍ لحقيقة هذا الشيء.

فالحاجة إلى اعتبار التكييف الفقهي وإثباته لا تستدعي المزيد من الأدلة والإثباتات لأنه أمر ظاهر الأهمية للمجتهد والناظر، وهو من الوسائل الأكيدة التي تحقق مقاصد الاجتهاد وثمرته والوسائل تأخذ أحكام الغايات والمقاصد في الأهمية والاعتبار.

ومما سبق عرضه من أدلة مجملة موجزة على اعتبار التكييف الفقهي كانت من أجل تمييز هذه المرحلة المهمة من النظر، وتسليط الضوء عليها وتأكيد الاهتمام بها عند البحث في أحكام النوازل المعاصرة.

---

(١) انظر: التقرير والتحبير ١٨/٣.

(٢) المرجع السابق ٨٢/٢.

(٣) انظر: المطلع شرح إيساغوجي لأبي زكريا الأنصاري ص ٦ مطبعة بولاق ١٢٨٣ هـ، تحرير القواعد المنطقية للرازي مع شرح الرسالة الشمسية للكاتبي ص ٥ ـ ٢٧، شرح العلامة الأخضري على سلمه المنورق ص ٢٤ و٢٥.

المطلب الثالث:
ضوابط التكييف الفقهي للنوازل.

يُعدّ التكييف الفقهي من الخطوات المهمة والرئيسية في اجتهاد الفقيه أو المفتي في النوازل المعاصرة.

وقد اكتسب التكييف أهمية خاصة لدى الفقهاء المعاصرين لعدة اعتبارات:

الأول: أن النوازل المعاصرة متميزة بحداثتها وعدم وجود سوابق فقهية لها، كما تمتاز أيضاً بالتعقيد والتشابك، وذلك أنها إفرازٌ لحضارات مختلفة لا يمت بعضها للإسلام بأي صلة، فأصبحت تلك النوازل من المسائل التي يصعب النظر فيها وتحتاج إلى تريث وطول تأمل وفهم صحيح لحقيقتها حتى تتهيأ الواقعة بعد ذلك للبحث في حكمها، فكانت الحاجة للتكييف كخطوة أو مرحلة ـ أملتها الضرورة ـ قبل الحكم فيها، لتتجلى الواقعة وتظهر واضحة المعالم للفقيه والمفتي(١).

الثاني: أن العصور الأخيرة بما احتوته من تطور حضاري وتغير اجتماعي لا مثيل له، انعكس ـ ولا شك ـ على وقائعه وقضاياه التي تحتاج إلى حكم الشارع فيها، ونظراً لندرة أهل الاجتهاد المطلق في عصورنا المتأخرة وكثرة مجتهدي المذاهب، زادت الحاجة إلى التكييف الفقهي لما له من دور واضح في توصيف النازلة وتصويرها وتحرير الأصل الذي تنتمي إليه وتقريب وجهات النظر حول الواقعة وتسهيل البحث فيها لعلماء التخريج وأصحاب الوجوه من أهل المذاهب، سواءً كانوا مجتمعين للاجتهاد ضمن مجامع فقهية أو آحاداً متفرقين في بلادهم للإفتاء والتعليم.

وفي ذلك يقول ابن خلدون ـ رحمه الله ـ «ولما صار مذهب كل إمام علماً مخصوصاً عند أهل مذهبه ولم يكن لهم سبيل إلى الاجتهاد والقياس،

---

(١) انظر: ضوابط الدراسات الفقهية للعودة ص ٨٩.

فاحتاجوا إلى تنظير المسائل في الإلحاق، وتفريقها عند الاشتباه بعد الاستناد إلى الأصول المقررة من مذهب إمامهم»[1].

ونظراً لهذه الأهمية في التكييف الفقهي وحاجة المجتهدين المعاصرين له، ووجود خلل وخطأ في القيام بهذه الخطوة من الاجتهاد وعند الممارسة العملية لها، كانت الحاجة أيضاً لضبط عملية التكييف الفقهي وذلك سعياً لوصول المجتهدين إلى أدق النتائج وأصوبها وتحقيقاً لسعة الشريعة وصلاحيتها وتطبيقها لكل زمان ومكان وفي جميع الأحوال والظروف.

من هذه الضوابط التي ينبغي مراعاتها عند القيام بالتكييف الفقهي:

١ ـ أن يكون التكييف الفقهي مبني على نظرٍ صحيحٍ معتبرٍ لأصول التشريع.

عندما تنزل الواقعة الجديدة بالمجتهد ليحكم فيها فعليه أن يكيّف النازلة بأقرب الأصول الشبيهة لها لتأخذ بعد ذلك حكم ذلك الأصل، وهذا لا إشكال فيه ولكنَّ الإشكال يقع عندما يكون التكييف إلى غير أصل معتبر ينسب الإلحاق إليه، كأن تُصوَّر الواقعة وتكيَّف على أساس الهوى والتشهي فيصبح الحرام حلالاً والحلال حراماً بناءً على أهواء الناظر أو المجتهد فيما يريده أن يُلحق بها من أصوله، وكذلك أن يُبنى التكييف على الأوهام أو التخيلات أو الأمور العارضة أو الظنون الفاسدة وهذه كلها الأصل فيها العدم في الاعتبار الشرعي.

يقول الإمام ابن عبدالبر ـ رحمه الله ـ: «... إن الاجتهاد لا يكون إلا على أصول يضاف إليها التحليل والتحريم، وأنه لا يجتهد إلا عالم بها، ومن أشكل عليه شيء لزمه الوقوف ولم يجز له أن يحيل على الله قولاً في

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٤٩٨.

دينه لا نظير له من أصل ولا هو في معنى أصل، وهذا لا خلاف فيه بين أئمة الأمصار قديماً وحديثاً فتدبره»[1].

ويجدر التنبيه هنا أيضاً، أنه ليس من البناء المعتبر ما يزعمه بعض المحدثين من الاستناد إلى ما يسمونه (بروح الشريعة) من أجل أن يلحقوا ما شاؤوا من وقائع بما شاؤوا من أصول وافقت مقصد الشارع أو لم توافقه.

وقد ناقش الأستاذ المودودي ـ رحمه الله ـ[2]. بعض هؤلاء المتأثرين بالثقافة الغربية، حيث يستندون إلى حرية الرأي ويطلقون العنان لفكرهم الغربي فيفسرون النصوص الشرعية ويحكمون في دلالاتها على ذلك الأساس، من غير علم أو معرفة باللغة أو الشرع مرددين أن ذلك من روح الشريعة[3].

وقد قسَّم الأستاذ المودودي الأمر إلى قسمين: .

الأول: ما نسميه روح الشريعة الحقيقي وروح الفقه التي ورثناها عن فقهاء السلف فهذه جديرة بالعناية، ولعله يقصد ما استندت إلى أصل معتبر من كتاب أو سنة أو إجماع أو فهم للسلف، وهو كما قال ـ رحمه الله ـ.

الثاني: روح غريبة عن الإسلام يؤتى بها من خارجه وتفسر النصوص

---

(١) جامع بيان العلم وفضله ٨٤٨/٢.

(٢) هو أبو الأعلى المودودي، العلامة الداعية، أصدر العديد من المجلات الإسلامية، وكتب الكثير من المقالات التي تدعو إلى الإسلام الشامل الذي يعالج كافة مناحي الحياة، ألف العديد من الكتب الإسلامية التي ترجمت إلى الكثير من اللغات منها: مبادئ الإسلام، الإسلام ومواجهة التحديات المعاصرة، تدوين الدستور الإسلامي، وغيرها كثير.
انظر ترجمته: تتمة الأعلام للزركلي تأليف محمد خير رمضان يوسف ٧٣/١.

(٣) انظر الثبات والشمول ص ٢٦٧، انظر كذلك ما كتبه فهمي هويدي في كتابه تزييف الوعي ص ٧٦ ـ ١٣٧ ـ ١٤٠ في رده على بعض رموز العلمانية في تفسيرهم النصوص بناءً على روح الشريعة كما زعموا.

الشرعية على ذلك الأساس الغريب، فهذه تُردُّ وتستقبح لأنها مؤدية إلى نزع الربقة من طاعة الله ورسوله ﷺ(١).

فعلى هذا يجب على المجتهد وهو يكيف ما ينزل به من وقائع أن يبنيها على أصل معتبر في الشرع سواءً كان أصلاً أو قاعدة مذهبية أو مسألة مقررة، ملاحظاً فيها مقاصد الشريعة وأصولها الكلية بحيث يكرر النظر في صحة إلحاقه لهذا الأصل أو تلك المسألة من أجل أن تتوافق وتنسجم مع بقية الأحكام والقواعد الشرعية.

٢ ـ بذل الوسع في تصور الواقعة التصوّر الصحيح والكامل.

وهذا الضابط مهم للناظرِ والمفتي والقاضي، ذلك أن الحكم على الشيء فرع عن تصوّره، وكم أُتي الباحث أو العالم من جهة جهله بحقيقة الأمر الذي ينظر فيه، أو أن يتصوّر النازلة على حالٍ معين والواقع بخلافه.

ومن هنا كان لابد من تفهم المسألة وتصوّرها التصوّر الصحيح الكامل ومعرفة جميع أبعادها وظروفها وأصولها وفروعها وما يتعلق بواقعها مما له تأثير على الحكم فيها.

وقد نبه القاضي أبو بكر الباقلاني ـ رحمه الله ـ على بعض هذه الثغرات في النظر في الوقائع والتي مرجعها يعود إلى نقص في التصوّر والنظر، فقال ـ رحمه الله ـ: .

«اعلموا أن الخطأ يدخل على الناظر من وجهين: .

أحدهما: أن ينظر في شبهة ليست بدليل فلا يصل إلى العلم.

والآخر: أن ينظر نظراً فاسداً، وفساد النظر يكون بوجوه:

منها: أن لا يستوفيه، ولا يستكمله وإن كان نظراً في دليل.

(١) انظر: مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة ص ١٧٦، دار القلم، الكويت طبعة عام ١٣٩٧.

ومنها: أن يعدل عن الترتيب الصحيح في نظره، فيُقدِّم ما حقه أن يؤخره، ويؤخر ما من حقه أن يُقدِّمه...»[1].

ويضرب د. القرضاوي مثالاً على ما ينتج عنه التصوّر الناقص أو الخاطئ من ضرر ومخالفة. فيقول: «مثال ذلك ما نشرته بعض الصحف على لسان أحد العلماء: أن لبس (الباروكة) أمر مشروع ولا غبار عليه من الناحية الشرعية، بدعوى أنها ليست أكثر من غطاءٍ للرأس فهي ليست داخلة في الوصل الذي لعن النبي ﷺ من فعله[2]، وإنما هي بمثابة من وضع على رأسه قلنسوة أو عمامة أو خماراً، أو نحو ذلك، وتفريعاً على ذلك يجوز للمرأة أن تخرج بها دون أن تغطي رأسها بشيء لأنها هي نفسها غطاء !!.

وهذا للأسف فهم أعوج لحقيقة موضوع الاستفتاء وهو (الباروكة) فإن اعتبارها غطاءً وخماراً للرأس أمرٌ لا يُقرّه الشرع ولا العقل ولا الفطرة ولا العرف ولا اللغة...»[3].

ومما يدخل في التَّصور الكامل والتام للنازلة المستجدة، الرجوع والتثبت والاستزادة من أهل الاختصاص العلمي، وهذا فيما لو كانت النازلة لها علاقة ببعض العلوم الطبيعية أو التجريبية وعندها لا بد من معرفة مصطلحات هذه العلوم مما له علاقة بموضوع بحث النازلة.

ويحسن من الناظر الرجوع أيضاً إلى مبادئ تلك العلوم ومعرفة أساساتها التي تعينه على النظر الصحيح في النازلة لا سيما النوازل الطبية والاقتصادية وغيرها من العلوم الحديثة[4].

---

(١) التقريب والإرشاد (الصغير) ٢١٩/١، تحقيق د. عبدالحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.

(٢) الحديث رواه أبو هريرة رضي الله عنه وأخرجه البخاري في صحيحه كتاب اللباس، باب الوصل في الشعر رقمه (٥٩٣٤). وأخرجه مسلم عن أسماء بنت أبي بكر، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة رقمه (٢١٢٢) ١٦٧٦/٣.

(٣) الفتوى بين الانضباط والتسيب. ص ٧٢ ـ ٧٣.

(٤) انظر للاستزادة: ص ٦٣٩ من الرسالة، بحث المدخل إلى فقه النوازل د. عبدالناصر أبو البصل ص ٣ من مجلة أبحاث اليرموك المجلد ١٣ العدد (١).

٣ ـ تحصيل المجتهد الملكة الفقهية في استحضار المسائل وإلحاقها بالأصول أشرنا فيما سبق ذكره من شروط الاجتهاد أهمية تضلع المجتهد بعلوم الكتاب والسنة واختلاف العلماء واتفاقهم ومعرفة علوم اللغة وعلم أصول الفقه ومقاصد الشريعة وغيرها من الشروط المندرجة ضمن ما ذكر من علوم شرعية[١].

وفي هذه الشروط الكفاية في بلوغ المجتهد المنزلة التي تؤهله للنظر في الأحكام، إلا أن النوازل المعاصرة والتي تحتاج إلى تكييف فقهي يُقرِّب الحكم فيها للفقيه، نحتاج فيها أيضاً إلى التأكيد على أن يتحصل المجتهد على ملكة فقهية يستطيع بها استحضار المسائل من مظانها وإلحاقها بالأصول المعتبرة بها.

وليس التكييف بالأمر الهين بل هو من شأن النظار من أهل الاجتهاد وفي ذلك يقول الإمام السيوطي ـ رحمه الله ـ: «قال الغزالي في كتابه (حقيقة القولين): وضع الصور للمسائل ليس بأمر هين في نفسه، بل الذكي ربما قدر على الفتوى في كل مسألة إذا ذكرت له صورتها ولو كلف وضع الصور وتصوير كل ما يمكن من التفريعات والحوادث في كل واقعة عجز عنه ولم تخطر بقلبه تلك الصور أصلاً وإنما ذلك شأن المجتهدين»[٢].

ويراد بالملكة هنا: «كيفية للنفس بها يتمكن من معرفة جميع المسائل يستحضر بها ما كان معلوماً مخزَّناً منها ويستحسن ما كان مجهولاً»[٣].

وهو ما عناه بعض الأصوليين في ذكر صفات مجتهدي الترجيح، بقولهم: «لابد أن يكون فقيه النفس حافظاً لمذهب إمامه، عارفاً بأدلته، قائماً بتقريرها يصوّر ويحرر ويقرر ويمهّد ويزيف ويرجح لكنه قصر عن

---

(١) انظر: ص ١٤٧ من الرسالة.
(٢) الرد إلى من أخلد إلى الأرض ص ١٨١.
(٣) أبجد العلوم للقنوجي ٥٣/١.

مرتبة مجتهدي التخريج لقصوره عنهم في حفظ المذهب و الارتياض في الاستنباط ومعرفة الأصول ونحوها»[(١)].

ولعل التصوير والتحرير وتقرير المسائل جزء من عملية التكييف التي يقوم بها مجتهد الترجيح إلا أنه قَصُرَ عن مجتهد التخريج في قوة حفظ المذهب وجودة الاستنباط واستحضار النظير والمثيل في المسائل المشابهة أو الأصول القريبة المعتبرة، وهذه الصفات مهمة في استكمال الفقيه الأهلية الكاملة للقيام بعملية التكييف.

ولذلك كان تحصيل المجتهد للملكة الفقهية التي تعينه في استحضار المسائل وإلحاقها بأصولها وعدم خلط بعضها ببعض، ضابطٌ مهم ينبغي للفقيه النوازلي الذي ينظر في المستجدات المعاصرة أن يراعيه ويسعى جاهداً لتحصيله.

وقد ذكر العلماء أن هذه الملكة إنما تتأتى بأحد أمرين: .

الأول: هبة يمنُّ الله عز وجل بها على من يشاء من عباده، وهذه لا حيلة للعبد بها، وقد رزقها كثير من الأئمة النظّار لحسن قصدهم في طلب العلم وإخلاصهم لله عز وجل فيه.

يقول إبراهيم التيمي[(٢)] ـ رحمه الله ـ:

«من طلب العلم لله أتاه منه ما يكفيه»[(٣)].

---

(١) أدب المفتي والمستفتي ص ٩٨، المجموع للنووي ٧٣/١، الرد على من أخلد إلى الأرض ص ١١٥.

(٢) هو إبراهيم بن يزيد التيمي، كان شاباً صالحاً قانتاً لله عالماً فقيهاً كبير القدر واعظاً. حديثه في الدواوين الستة وحدث عن الحارث بن سويد وأنس بن مالك. كان يقول: «ما عرضت قولي على عملي إلا خفت أن أكون كاذباً» قتله الحجاج عام ٩٢ هـ. انظر ترجمته: سير أعلام النبلاء ٦٠/٥، شذرات الذهب ١٠٠/١، تهذيب التهذيب ١٥٩/١.

(٣) جامع بيان العلم وفضله ٦٤٤/١.

ويقول الإمام ابن القيم ـ رحمه الله ـ: «ينبغي للمفتي الموفق إذا نزلت به المسألة أن ينبعث من قلبه الافتقار الحقيقي الحالي لا العلمي المجرد إلى ملهم الصواب ومعلم الخير وهادي القلوب أن يلهمه الصواب ويفتح له طريق السداد... فمتى قرع هذا الباب فقد قرع باب التوفيق... فإن العلم نور الله يقذفه في قلب عبده والهوى والمعصية رياح عاصفة تطفئ ذلك النور أو تكاد»[1].

الثاني: بالدُّربة والمران: ويكون ذلك بالتدريب والتمرين على عملية التخريج وطرق الاستنباط وكثرة النظر في الكتب المؤلفة.

وفي هذا يقول الأسنوي ـ رحمه الله ـ: «وقد مهّدت في كتابي هذا طريق التخريج لكل ذي مذهب وفتحت به باب التفريع لكل ذي مطلب، فليستحضر أرباب المذاهب قواعدها الأصولية وتفاريعها ثم تسلك ما سلكته، فيحصل به إن شاء الله تعالى لجميعهم التمرن على تحرير الأدلة وتهذيبها»[2].

ويقول ا لإمام الزركشي ـ رحمه الله ـ كذلك: «ليس يكفي في حصول الملكة على الشيء تعرفه، بل لابد من الارتياض في مباشرته، فذلك إنما تصير للفقيه ملكة الاحتجاج واستنباط المسائل أن يرتاض في أقوال العلماء وما أتوا به في كتبهم»[3]. ولأهمية هذه الملكة لدى الناظر في النوازل جعلها بعضهم شرطاً من شروط الاجتهاد وصفة لابد منها في المجتهد ولذا قالوا في تعريفه ـ كالأسنوي والزركشي وابن أمير الحاج وغيرهم ـ رحمهم الله ـ: «وهو ـ أي المجتهد ـ بالغ عاقل مسلم ذو ملكة يقتدر بها على استنتاج الأحكام من مآخذها»[4].

---

(١) إعلام الموقعين ١٣٢/٤.

(٢) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ص ٤٧. انظر: تاريخ الفقه الإسلامي ص ٢٢٦ وما بعدها للأشقر، تخريج الفروع على الأصول لشوشان ٨٤/١، منهج البحث في الفقه الإسلامي د. أبو سليمان ص ٢٦ ـ ٢٤٩.

(٣) البحر المحيط ٢٢٨/٦.

(٤) انظر: نهاية السول ٥٢٧/٤، البحر المحيط ١٩٩/٦، التقرير والتحبير ٢٩١/٣.

فالملكة الفقهية للناظر في النوازل صفة تتأكد في حقه ولا يستغنى عنها خصوصاً في المسائل العويصة والخفية والتي هي طابع أكثر المستجدات المعاصرة من الفتاوى والواقعات، ولذلك لا يكفي أن يكون حافظاً للأدلة ملمّاً بأصول مذهبه وفروعه ما لم يكن قادراً على استحضارها ومتفطناً لمرادها ومعناها الذي تقوم عليه.

وما أروع ما ذكره الإمام الجويني ـ رحمه الله ـ في تأكيده على أهميه الملكة في التصوير والتحرير للمسائل.

حيث قال: «لا يستقل بنقل مسائل الفقه من يعتمد الحفظ، ولا يرجع إلى كَيَسٍ وفطنة وفقه طبع، فإن تصوير مسائلها أولاً، وإيراد صورها على وجوهها لا يقوم به إلا فقيه. ثم نقل المذاهب بعد استتمام التصوير لا يتأتى إلا من مرموق في الفقه خبير، فلا ينزل نقل مسائل الفقه منزلة نقل الأخبار والأقاصيص والآثار، وإن فرض النقل في الجليات من واثق بحفظه موثوق في أمانته لم يمكن فرض نقل الخفيات من غير استقلال بالدراية»[(١)].

هذه بعض الضوابط التي ينبغي للناظر مراعاتها أثناء تكييفه للنوازل المعاصرة وقد أوجزت وأجملت في ذكرها تنبيهاً للرجوع إلى الضوابط العامة للنظر في النوازل والتي مضى ذكرها في المبحث السابق، إذ التكييف فرع من النظر، والاجتهاد يرجع إلى أصوله وضوابطه ـ والله تعالى أعلم ـ.

---

(١) الغياثي ص ١٨٧.

الفصل الرابع:
طرق التعرف على أحكام النوازل

وفيه تمهيد وأربعة مباحث.

المبحث الأول: التعرف على حكم النازلة بالرد إلى الأدلة الشرعية.

المبحث الثاني: التعرف على حكم النازلة بالرد إلى القواعد والضوابط الفقهية.

المبحث الثالث: التعرف على حكم النازلة بطريق التخريج.

المبحث الرابع: التعرف على حكم النازلة بالرد إلى مقاصد الشريعة.

التمهيد

بينا فيما سبق من هذا الباب أنواع أهل النظر في النوازل؛ صفاتهم وأحوالهم، ثم بينا بعض الضوابط المهمة التي يحتاجها الناظر في بحثه لأحكام النوازل، وما سبق أن ذكرناه من شروط وضوابط فيمن ينظر في تلك المستجدات؛ هي من قبيل التهيئة والتمكين للمجتهدين لتحصل بهم الكفاية والاستعداد للخوض والبحث في أحكام النوازل ومعرفة الطرق الموصلة لحكم الله عز وجل فيها.

ومعرفة هذه الطرق الموصلة إلى الحكم هي السبيل للوصول إلى ثمرة الاجتهاد ونتيجته. يقول الإمام الغزالي ـ رحمه الله ـ: «فكل اجتهاد تام إذا صدر من أهله وصادف محله فثمرته حق وصواب»[1].

ومن أجل الوصول إلى هذه الثمرة ـ وذلك بمعرفة الحكم الشرعي في تلك الواقعة المستجدة ـ كان لابد من بيان ومعرفة الطرق الموصلة إلى ذلك الحكم، ووضع المنهج السليم الذي يسلكه المجتهد لاستنباط أحكام تلك الوقائع.

ونظراً لأهمية بيان تلك الطرق التي تعين المجتهد في بحثه عن أحكام ما استجد من نوازل وواقعات لم يسبق فيها نص أو اجتهاد ازدادت أهمية البحث في هذا الفصل للناظر المجتهد.

---

(١) المستصفى ٢/٣٥٧.

ويمكن من خلال استقراء الكثير من طرق البحث والاستنباط أن نجمل البحث في أهم تلك الطرق التي تعين المجتهد في بحثه ونظره خصوصاً فيما يتعلق بالنوازل المعاصرة التي استجدت في واقع الناس وحياتهم من دون سابق مثال أو نظير، مما يجعل أمر الاجتهاد فيها يعتمد طرقاً من النظر على حساب طرقٍ أخرى معتبرة نتيجة الحاجة للرجوع إليها في عصرنا أكثر من بقية العصور الأولى، ولكنها لا تخرج عن قيوده وحدوده المعتبرة التي وضعها الأئمة المجتهدون من أجل ضبط هذه الطرق من النظر والاجتهاد.

ومن أهم هذه الطرق التي تُعرِّف المجتهد بأحكام النوازل المعاصرة، ما يلي:

١ ـ التعرف على حكم النازلة بالردَ إلى الأدلة الشرعية.

٢ ـ التعرف على حكم النازلة بالرد إلى القواعد والضوابط الفقهية.

٣ ـ التعرف على حكم النازلة بطريق التخريج الفقهي.

٤ ـ التعرف على حكم النازلة بالرد إلى مقاصد الشريعة وكلياتها.

ـ وهذه الطرق الاجتهادية مرتبةٌ في أهميتها من حيث الأولوية في ردِّ أحكام النوازل إليها، فالبدء المتفق عليه يكون بنصوص الشرع ودلالته المختلفة على الأحكام مع اعتبار الأدلة والقواعد الأصولية الأخرى التي يجمعها مسمى الأدلة الشرعية، وينتقل الناظر بعدها إلى الرد للقواعد والضوابط الفقهية، فإن لم يجد مظان الحكم بها خرَّج النازلة على أقوال الأئمة وفروع المذهب، ويأتي الرد للمقاصد الشرعية في آخر المطاف من البحث لأنها في حقيقتها كليات للأدلة الشرعية الجزئية، التي ينبغي الرد إليها أولاً، وإلا رجعنا إلى تلك الكليات والتعليلات العامة والمصالح التي تحويها هذه النازلة، وهذا التدرج في النظر أغلبي وقد يختل أحياناً لمصلحة راجحة أو نظرٍ معتبرٍ يراه المجتهد كما سيأتي ـ بإذن الله ـ توضيحه في طيات هذه المباحث.

ولعلنا من خلال هذا الفصل؛ أن نشير إلى أهم معالم هذه الطرق التي توضح السبيل للناظر من أجل الوصول إلى الحق والصواب فيما استجد من نوازل وواقعات.

المبحث الأول:
التعرف على حكم النازلة بالرد إلى الأدلة الشرعية

وفيه تمهيد وثلاثة مطالب:

المطلب الأول: التعرف على حكم النازلة بالرد إلى الأدلة المتفق عليها.

المطلب الثاني: التعرف على حكم النازلة بالرد إلى الأدلة المختلف فيها.

المطلب الثالث: ضوابط عامة في رد حكم النازلة إلى الأدلة الشرعية.

التمهيد

إن المجتهد الذي اكتملت فيه آلة البحث والنظر وحاز الشروط الواجب توافرها فيه؛ وسعى في فهم وتدبر موضوع النازلة التي يريد البحث عن حكمها وتصوّرها التصور الكامل؛ لا يبقى عليه بعد ذلك إلا البحث عن الحكم الشرعي المناسب لها.

وأول طريقٍ يبدأ به البحث عن الحكم هو البدء بعرض النازلة على النصوص الشرعية المتمثلة في نصوص الكتاب والسنة.

وهذا البدء هو الواجب بنص الكتاب والسنة وفعل الصحابة، ومن الأدلة على ذلك:

أ ـ قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ﴾(١).

وجه الدلالة: أن الآية تنص على وجوب ردّ ما تنازعنا فيه وما نريد أن نعرف حكمه إلى الله ورسوله، والردّ إلى الله ردٌّ إلى كتابه، والرد إلى الرسول رد إلى السنة النبوية(٢).

ب ـ وجاء من السنة ما يدل على ذلك؛ كما في حديث معاذ

---

(١) سورة النساء، آية: ٥٩.

(٢) جامع بيان العلم وفضله ١/٧٦٥.

المشهور[1]، وما جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ لما خطب الناس في حجة الوداع قال: «**يا أيها الناس إني تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلوا أبداً كتاب الله وسنة نبيه**»[2].

ج ـ ويدل على ذلك أيضاً؛ أفعال الصحابة وأقوالهم ومن ذلك: ما روي عن أبي بكر رضي الله عنه أنه إذا وقعت له خصومة أو قضية نظر في كتاب الله ثم في سنة النبي ﷺ.

وكان عمر ينظر في القرآن والسنة ـ إذا حدثت له حادثة ـ فإن لم يجد نظر في قضاء أبي بكر فإن لم يجد دعا رؤوس المسلمين فاستشارهم. وكتابه رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنه وقاضيه شريح ـ رحمه الله ـ شاهدٌ آخر على اتباعهم لهذا المنهج، ومثله كذلك يروى عن ابن عباس وابن مسعود وابن عمر وغيرهم[3].

ويتأكد لنا مما سبق أن أول ما يبدأ به المجتهد في بحثه لأحكام النوازل النظر والبحث في كتاب الله ثم في سنة رسول الله ﷺ ثم في الإجماع ثم في القياس ثم يتدرج في بقية الأدلة والقواعد والتخريجات بحسب ما يراه كل مجتهد أنه حجة منها.

وهذا الترتيب في طريقة الاستنباط للأحكام هو طريق السلف رحمهم الله.

ذلك أن الأدلة الشرعية متفاوتة القوة والحجة فيحتاج المجتهد الناظر لمراعاة هذا الترتيب فيقدم ما حقه التقديم، ويؤخر ما حقه التأخير منها، وإن أخذ بالأضعف مع وجود الأقوى كان كالمتيمم مع وجود الماء، وقد

---

(١) سبق تخريجه ص١٢٢.

(٢) رواه الترمذي في سننه في كتاب المناقب، باب أهل بيت النبي ﷺ رقمه (٣٧٨٦) ٥/٦٢ وقال عنه: «حديث حسن غريب من هذا الوجه» وصححه الألباني في صحيح الجامع رقم (٧٨٧٧).

(٣) انظر: جامع بيان العلم وفضله ٢/٨٤٧ -٨٤٩؛ الفقيه والمتفقه ١/٣٧٤-٣٨١؛ مجموع الفتاوى ١٩/٢٠٠ , ٢٠١؛ إعلام الموقعين ١/٦٨.

يعرض للأدلة التعارض والتكافؤ فتصير بذلك كالمعدومة فيحتاج إلى إظهار بعضها بالترجيح بينها ليعمل به وإلا تعطلت الأدلة والأحكام[1].

فالأمر المتفق عليه عند العلماء في ترتيب الأخذ بالأدلة؛ ما قاله الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ:

«نعم يحكم بالكتاب والسنة المجتمع عليها التي لا اختلاف فيها، فنقول لهذا: حَكَمْنا بالحق في الظاهر والباطن. وَيَحكُم بالسنة التي قد رويت من طريق الانفراد، لا يجتمع الناس عليها فنقول: حكمنا بالحق في الظاهر، لأنه يمكن الغلط فيمن روى الحديث. ونحكم بالإجماع ثم القياس، وهو أضعف من هذا، ولكنها مَنْزَلة ضرورة، لأنه لا يحل القياس والخبر موجود»[2] إلى غيرها من نصوص الأئمة المقررة لهذا الأصل من الاستدلال.

وهناك من الأدلة والحجاج ما ينبغي للمجتهد النظر فيها جميعها؛ ولكنها تأتي بعد ما ذكرنا من أدلةٍ متفقٍ عليها، وسيأتي الحديث ـ بإذن الله ـ عن بعضها مما له عناية بموضوع النظر في النوازل المعاصرة.

ومما ينبغي تقريره في هذا المقام أن الأدلة المختلف فيها ترجع جميعها إلى الأدلة المتفق عليها من حيث أصلها والدليل على ثبوتها، والحق أن الأدلة المتفق عليها أيضاً ترجع إلى الكتاب والسنة والجميع يرجع إلى الكتاب عند التحقيق والنظر. وفي ذلك يقول الله عز وجل: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَٰهُم بِكِتَٰبٍ فَصَّلْنَٰهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥٢﴾﴾[4]، وقوله

---

(١) انظر: المستصفى ١٩١/٢؛ مجموع الفتاوى ٩/٢٠؛ اللمع للشيرازي ص٣٤-٣٦، ٢٤٩؛ شرح الكوكب المنير ٦٠٠/٤؛ المدخل إلى فقه الإمام أحمد ص١٦٩؛ حاشية البناني على جمع الجوامع ٣٧٢/٢.

(٢) الرسالة ص٥٩٩.

(٣) سورة النحل، آية: ٨٩.

(٤) سورة الأعراف، آية: ٥٢.

تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾[1].

وغيرها من النصوص التي تدل على أن القرآن الكريم قد شمل جميع أحكام العباد ظاهرها وباطنها أصولها وفروعها في الدنيا والآخرة[2].

ويفصّل الإمام أبو بكر الجصاص ـ رحمه الله ـ المراد بشمول القرآن الكريم لأحكام الشريعة بقوله:

«يعني به والله أعلم: تبيان كل شيء من أمور الدين بالنص والدلالة، فما من حادثة جليلة ولا دقيقة إلا ولله فيها حكم قد بينه في الكتاب نصاً أو دليلاً، فما بينه النبي ﷺ فإنما صدر عن الكتاب بقوله: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ۝٥٢ صِرَٰطِ ٱللَّهِ..﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ﴾[5] فما بينه الرسول ﷺ فهو من عند الله عز وجل وهو تبيان الكتاب له لأمر الله إيَّانا بطاعته واتباع أمره، وما حصل إليه الإجماع فمصدره أيضاً الكتاب، لأن الكتاب قد دل على صحة الإجماع وأنهم لا يجتمعون على ضلال.

وما أوجبه القياس واجتهاد الرأي وسائر ضروب الاستدلال من الاستحسان، وقبول خبر الواحد جميع ذلك من تبيان الكتاب لأنه قد دلّ على ذلك أجمع، فما من حكم من أحكام الدين إلا وفي الكتاب تبيانه من الوجوه التي ذكرنا»[6].

ومن ذلك ما اشتهر عن الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ حيث قال:

---

(١) سورة المائدة، آية: ٣.
(٢) انظر: تفسير ابن سعدي ٢٤٣/٢.
(٣) سورة الحشر، آية: ٧.
(٤) سورة الشورى، آية: ٥٣,٥٢.
(٥) سورة النساء، آية: ٨٠.
(٦) أحكام القرآن للجصاص ٢٤٦/٣.

«فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها»[1].

فما من حكم ينزل بالناس إلا وفي القرآن الكريم دليل عليه بنصه أو ما يدل على طريق معرفة هذا الحكم من خلال أدلته ودلالاته المستخرجة من القرآن الكريم[2].

ولذلك ينبغي للفقيه الناظر أن يجتهد في أحكام النوازل مراعياً هذه القاعدة في الاجتهاد، فلا يتجاوز الكتاب والسنة إلى غيرها من الأدلة إلا حين يفتقد الدليل والشاهد منها صراحة أو إشارة.

وقد ذكر هذه القاعدة أبو عبد الله المقري[3] ـ رحمه الله ـ في قواعده قائلاً: «والواجب الاشتغال بحفظ الكتاب والسنة وفهمهما، والتفقه فيهما والاعتناء بكل ما يتوقف عليه المقصود منهما فإذا عرضت نازلة عرضها على النصوص، فإن وجد فيها فقد كُفي أمرها، وإلا طلبها بالأصول المبنية عليها، فقد قيل: إن النازلة إذا نزلت أعين عليها المفتي»[4].

وفي هذا المبحث سنتناول ـ بإذن الله ـ بيان هذا الطريق من النظر ـ

---

(١) الرسالة ص٢٠.

(٢) انظر: الموافقات ١٨٠/٤ , ١٨٤؛ الاعتصام للشاطبي ٨١٦/٢ , ٨١٨؛ إعلام الموقعين ٢٥١/١ , ٢٥٢؛ مقاصد الشريعة للطاهر بن عاشور ص٩٢ ـ ٩٣؛ الثبات والشمول ص١٠١ ـ ١٩٥؛ خصائص الشريعة الإسلامية د.عمر الأشقر ص٥٠، ٥١؛ انظر ص٤٥٤ من الرسالة.

(٣) هو أبوعبد الله محمد بن محمد بن أحمد بن أبي بكر القرشي التلمساني الشهير بالمَقَّري من الفقهاء والأدباء من علماء المالكية ولد وتعلم بتلمسان وخرج منها إلى فاس سنة ٧٤٩هـ فتولى القضاء فيها، توفي عام ٧٥٨ هـ.

من مصنفاته: القواعد في القواعد الفقهية والحقائق والرقائق ورحلة المتبتل وغيرها.

انظر ترجمته: شذرات الذهب ١٩٣/٦، الأعلام ٣٧/٧، مقدمة كتابه القواعد لابن حميد ص٥١.

(٤) القواعد، تحقيق د. أحمد بن حميد ص٥١٥/١، نشر مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى الطبعة الأولى.

وهو المتعلق بالرد إلى الأدلة الشرعية ـ إذ هو الأصل الذي تبنى عليه بقية طرق الاستنباط لأحكام النوازل المعاصرة.

والأدلة الشرعية عند جمهور الأصوليين تنقسم إلى أدلة قطعية وأدلة ظنية، فالمنصوص من كتاب الله عز وجل والمتواتر أو المتفق على صحته من سنة رسول الله ﷺ هو من قبيل الأدلة القطعية من حيث الثبوت أما من حيث الدلالة فمنها القطعي ومنها الظني، وقد يقع الاختلاف بين أهل العلم في اعتبار بعض نصوص السنة من قبيل القطعي، كما أن اختلافهم يتسع أكثر من حيث قطعية الدلالة أو ظنيتها في كلٍ من الكتاب والسنة، أما بقية الأدلة الأخرى فهي من قبيل الظني إلا الإجماع النطقي؛ فإنه يرتقي إلى درجة قطعي الدلالة والثبوت لاعتماده على الوحي المعصوم ولأمنه من النسخ والتأويل بخلاف باقي الأدلة[1].

ولا يعني في الأدلة الظنية عدم اعتبار حجيتها بل إن العلماء متفقون على وجوب العمل بالدليل الظني الغالب سواء في المسائل العلمية أو العملية[2].

وهناك تقسيم آخر للأدلة الشرعية من حيث الطريق والأصل الذي قامت عليه؛ وهي الأدلة النقلية أو السمعية والأدلة العقلية أي التي تحتاج إلى رأي ونظر؛ كالقياس والاستحسان والاستصلاح وغيرها.

مع ملاحظة أن هذه القسمة إنما هي بالنسبة إلى أصول الأدلة ـ كما بينّا ـ وإلا فكل واحدٍ من القسمين مفتقرٌ إلى الآخر، لأن الاستدلال بالمنقول لابد فيه من النظر، كما أن النظر والرأي لا يعتبر شرعياً إلا إذا استند إلى النقل، وكذلك الاستدلال بالأدلة العقلية راجع في حقيقته إلى الأدلة النقلية ذلك لأن الأدلة العقلية لم تثبت حجيتها بمجرد العقل بل

---

(١) انظر: المستصفى ٣٩٢/٢؛ فواتح الرحموت ١٩١/٢؛ روضة الناظر ١٠٢٨/٣؛ شرح الكوكب المنير ٦٠٠/٤ ـ ٦٠٥؛ المدخل إلى فقه الإمام أحمد ص١٩٦؛ أصول الفقه لبدران أبو العينين ص٥٣؛ معالم أصول الفقه للجيزاني ص٨٢ ـ ٨٤.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٢٨٦/٢٠؛ مختصر الصواعق المرسلة ص٤٨٩.

بالنقل، فالكتاب والسنة هما دليلا حجية القياس وبقية أنواع الاستدلال[1].

وسيكون تقسيم الأدلة في هذا المبحث إلى أدلةٍ متفقٍ عليها وأدلةٍ مختلفٍ فيها، وهذه القسمة لا تداخل بينها ولا تعارض في الغالب، بالإضافة إلى أن غرضنا في البحث يحصل بهذه القسمة وتتحقق الموازنة في ذكر هذه الأدلة.

والأدلة المتفق عليها: الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

والأدلة المختلف فيها: الاستحسان والمصلحة المرسلة والعرف والاستصحاب وقول الصحابي وغيرها.

وسيكون بحثها في مطلبين ـ بإذن الله ـ والله الموفق.

المطلب الأول:
التعرف على حكم النازلة بالرد إلى الأدلة المتفق عليها

الأدلة المتفق عليها منها ما هو محل اتفاقٍ بين أئمة المسلمين و تشمل الكتاب والسنة. ومنها ما هو محل اتفاق جمهور المسلمين وهو الإجماع والقياس.

وذلك أن النَّظَّام[2] من المعتزلة والخوارج[3] خالفوا في الإجماع،

---

(١) انظر: المستصفى ٣٩٣/٢؛ الموافقات ٢٢٧/٣؛ البحر المحيط ٣٦/١ ـ ٤٠؛ المدخل إلى فقه الإمام أحمد ص٨٧؛ أصول الفقه لبدران أبو العينين ص٥٤ , ٥٥.

(٢) هو إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري أبو إسحاق النظام من أئمة المعتزلة، تبحر في علوم الفلسفة واطلع على أكثر ما كتبه رجالها وكان شاعراً أديباً بالغاً، له آراء خاصة تفرد بها واتبعته فيها فرقة سميت (النظامية) توفي سنة ٢٣١ هـ.

انظر ترجمته: سير أعلام النبلاء ٥٤١/١٠، لسان الميزان ١٦٤/١، الأعلام ٤٣/١.

(٣) الخوارج هم الذين نزعوا أيديهم من طاعة ذي السلطان من أئمة المسلمين، بدعوى ضلاله وعدم انتصاره للحق وأول ما خرجوا على علي بن أبي طالب رضي الله عنه في حرب صفين والخوارج أكثر من عشرين فرقة ويقال لهم: الشراة والحرورية والنواصب والحكمية ولهم أراء في العقيدة والفقه.

انظر: الملل والنحل ١٣١/١-١٦١، الفرق بين الفرق ص١٧ ـ ٤٩.

وذهب الجعفرية[1] والظاهرية[2] إلى المخالفة في القياس.

وخلاف هذه الطوائف سواء في الإجماع أو القياس غير معتبر عند كثير من الأصوليين، يقول الأستاذ أبو منصور الماتريدي ـ رحمه الله ـ[3]: «قال أهل السنة: لا يعتبر في الإجماع وفاق القدرية والخوارج و الرافضة، ولا اعتبار بخلاف هؤلاء المبتدعة في الفقه، وروي ذلك عن الإمام مالك والأوزاعي ومحمد بن الحسن والإمام أحمد رحمهم الله.»[4].

وذكر أبو ثور ـ رحمه الله ـ: «أن ذلك قول أئمة أهل الحديث»[5].

وقال الإمام النووي ـ رحمه الله ـ «إن مخالفة داود[6] لا تقدح في

---

(١) الجعفرية فرقة من فرق الإمامية ويقال لها الباقرية أتباع محمد بن الباقر علي زين العابدين وابنه جعفر الصادق وكان جعفر الصادق إماماً في الدين والورع تبرأ من مذهب الرافضة وأقوالهم في الغيبة والرجعة والبداء والتناسخ والحلول والتشبيه ولكن الشيعة أرادوا أن يروِّجوه على أصحابهم فنسبوا أنفسهم إليه وهو بريء منهم.
انظر: الملل والنحل ١٩٣/١ , ١٩٤، الفرق بين الفرق ص٤٠.

(٢) هم أتباع داود بن علي الظاهري ومذهب الظاهرية يعتمد على الكتاب والسنة والإجماع فقط ومنع أن يكون القياس أصلاً من الأصول، وهذا فيه خلاف لما مضى عليه العمل عند الصحابة والسلف، وقال إمام الحرمين: إن المحققين لا يقيمون للظاهرية وزناً وخلافهم لا يعتبر، وذلك لجمودهم على ظواهر النصوص دون المعاني والحكم.
انظر: الفكر السامي ٣٠/٣، الملل والنحل ٢٤٣/١.

(٣) هو أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي، متكلم أصولي نسبته إلى (ماتريد) بسمرقند من كتبه: التوحيد وأوهام المعتزلة والجدل وشرح الفقه الأكبر توفي سنة ٣٣٣ هـ، وإليه تنسب الماتردية في العقائد.
انظر ترجمته: الفوائد البهية ص٣١٩، معجم المؤلفين ٣٠٠/١١، الأعلام ١٩/٧.

(٤) البحر المحيط ٤٦٨/٤.

(٥) انظر: البحر المحيط ٤٦٨/٤؛ حاشية البناني على جمع الجوامع ١٧٧/٢؛ أصول السرخسي ٣١١/١؛ شرح الكوكب المنير ٢٢٧/٢؛ إرشاد الفحول ص٨٠.

(٦) هو أبو سليمان داود بن علي بن خلف الأصبهاني الملقب بالظاهري أحد أئمة المجتهدين في الإسلام تنسب إليه الطائفة الظاهرية، ولد بالكوفة سنة ٢٠١هـ وسكن بغداد وانتهت إليه الرئاسة فيها.
انظر ترجمته: وفيات الأعيان ٢٥٥/٢، لسان الميزان ٤٩٠/٢، الأعلام ٣٣٣/٢.

انعقاد الإجماع على المختار الذي عليه الأكثرون والمحققون»[1].

وذهب إلى هذا القول جمعٌ من الأصوليين في عدم اعتبار مخالفة الظاهرية للقياس منهم القاضي أبو بكر الباقلاني و الجويني و الغزالي - رحمهم الله -، ونسبه أبو إسحاق الإسفراييني - رحمه الله - إلى الجمهور وقال: «إنه لا يعتد بخلاف من أنكر القياس في الحوادث الشرعية»[2].

فالصحيح أن هذه الأدلة الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس؛ من الأدلة المتفق عليها عند الأكثر من أهل العلم ولا يلتفت إلى خلاف من أنكرها، وسنذكر - بإجمال - كل دليل منها بما يتفق وغرضنا من هذا المبحث.

الدليل الأول: الكتاب.

كتاب الله عز وجل هو القرآن الكريم وهو أصل الأصول والغاية التي تنتهي إليها أنظار النظار ومدارك أهل الاجتهاد وليس وراءه مرمى، لأنه كلام الحق سبحانه: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴿٤٢﴾﴾[3].

والقرآن الكريم إذا أردنا أن نبيّن معناه فهو أشهر من أن يعرّف، ومع هذا فقد اعتنى الأصوليون بتعريفه وذكروا له تعاريف شتى، حرص كل منهم أن يكون تعريفه جامعاً مانعاً[4].

ومن هذه التعريفات: «أنه كلام الله عز وجل المنزل على محمد ﷺ المعجز بنفسه، المتعبد بتلاوته»[5].

---

(١) شرح النووي على مسلم ١٤٢/٣.

(٢) البحر المحيط ٤٧١/٤؛ انظر: أصول السرخسي ٣١١/١؛ حاشية البناني على جمع الجوامع ١٧٧/٢.

(٣) سورة النجم، آية: ٤٢.

(٤) انظر بعض هذه التعريفات: المستصفى ١٠١/١؛ الإحكام للآمدي ٢١١/١؛ فواتح الرحموت ٧/٢؛ نهاية السول ٣/٢؛ تقريب الوصول ص٢٦٨؛ إرشاد الفحول ص٢٩.

(٥) شرح الكوكب المنير ٧/٢ و ٨؛ البحر المحيط ٤٤١/١.

وهذا التعريف قد جمع أربعة قيود:

١ ـ أن القرآن كلام الله حقيقةً؛ نظمه ومعناه كما قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾[1]، وأنه نزل باللسان العربي المبين فلا يوجد فيه لفظ غير عربي.

٢ ـ أنه منزل من عند الله نزل به جبريل عليه السلام على محمد ﷺ ليكون من المنذرين ثم تناقل إلينا بالتواتر القطعي في ثبوته وسنده، فخرج بذلك ما نُقل إلينا من قراءات لم تثبت بطريق التواتر.

٣ ـ أنه معجز في نظمه ومعناه فخرج بذلك الأحاديث القدسية.

٤ ـ كونه متعبداً بتلاوته، يخرج بذلك الآيات المنسوخة اللفظ سواءًا بقي حكمها أم لا، لأنها صارت بعد النسخ غير قرآن، لسقوط التعبد بتلاوتها فلا تُعطى حكم القرآن[2].

يقول الإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ: «إن الكتاب قد تقرر أنه كلية الشريعة وعمدة الملة، وينبوع الحكمة وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر وأنه لا طريق إلى الله سواه، ولا نجاة بغيره ولا تمسكاً بشيءٍ يخالفه، وهذا كله لا يحتاج إلى تقريرٍ واستدلالٍ عليه؛ لأنه معلوم من دين الأمة، و إذا كان كذلك لزم ضرورةً لمن رام الاطلاع على كليات الشريعة وطمع في إدراك مقاصدها واللحاق بأهلها أن يتخذه سميره وأنيسه، وأن يجعله جليسه على مر الأيام والليالي، نظراً وعملاً، لا اقتصاراً على أحدهما، فيوشك أن يفوز بالبغية، وأن يظفر بالطَّلْبَة، ويجد نفسه من السابقين في الرعيل الأول فإن كان قادراً على ذلك، ولا يقدر عليه إلا من زاول ما يعينه على ذلك من السنة المبينة للكتاب وإلا؛ فكلام الأئمة السابقين، والسلف المتقدمين

---

(١) سورة التوبة، آية ٦.

(٢) انظر: شرح الكوكب المنير ٧/٢ و ٨ و ١١٦؛ إرشاد الفحول ص٢٩و٣٠؛ المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص٨٧ , ٨٨؛ حاشية نهاية السول ٢/٢ ـ ١٠؛ أصول الفقه للزحيلي ٤٢٠/١ ـ ٤٢٥.

آخذ بيده في هذا المقصد الشريف، والمرتبة المنيفة»[1].

فالقرآن الكريم هو الأصل الأول الذي ينبغي للناظر في النوازل أن يأوي إليه ويستند عليه في بحثه واجتهاده فما من حكم إلا وقد جاء بيانه في القرآن الكريم إما نصاً عليه أو دلالة تحتمله وتؤدي إليه ـ كما بينا ذلك في أكثر من موضع ـ[2] ولذلك جاء البيان القرآني للأحكام إما تفصيلاً ـ وهذا قليل ـ أو مجملاً وهو الأغلب ـ من خلال قواعد كلية ومبادئ عامة ترجع إليها تفاصيل تلك الأحكام وما يستجد منها في كل عصر ومصر.

وذلك أن الإجمال في نصوص القرآن يساعد على فهم تلك النصوص بصورة مختلفة يحتملها النص تتفق مع الجديد من معاملات الناس ونظمهم السياسية والاجتماعية فيكون اتساعه قابلاً لمجاراة المصالح الزمنية، وتنزيل حكمه على مقتضياتها بما لا يخرج عن أسس الشريعة ومقاصدها.

وعلى كلٍ، فالإجمال في نصوص الكتاب لا يستقيم الردّ إليه إلا ببيانٍ من سنة النبي ﷺ ليمكن تطبيقها في الكيفيات والكميات ولتعرف حدودها في الشمول والاقتصار، وتنزل عليها جزئيات الحوادث والأعمال[3]. لذلك جاء في القرآن إحالة عامة على السنة النبوية في هذه التفصيلات بقوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[4].

ومن ثَمَّ كانت السنة مفتاح الكتاب وبياناً له، فلا ينبغي للناظر في النوازل حينئذٍ أن يستنبط حكماً من القرآن لم يرجع فيه إلى السنة، ولهذا قال الإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ: «لا ينبغي في الاستنباط من القرآن؛

---

(١) الموافقات ١٤٤/٤.

(٢) انظر: ص٤٣ من الرسالة.

(٣) انظر: إعلام الموقعين ٢١٩/٢-٢٢٥؛ البحر المحيط ١٦٧/٤؛ إرشاد الفحول ص٣٣؛ المدخل الفقهي العام للزرقا ٦١/١و٦٢؛ الوجيز في أصول الفقه د. زيدان ص١٦٠ و ١٦١؛ أصول الفقه لأبي زهرة ص٩١ ـ ١٠٤؛ أصول الفقه لبدران أبو العينين ص٦٥ و٦٦.

(٤) سورة الحشر، آية: ٧.

الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنة؛ لأنه إذا كان كلياً وفيه أمور كلية كما هو شأن الصلاة والزكاة والحج والصوم ونحوها؛ فلا محيص عن النظر في بيانه»[1].

ولذلك سنرجئ ذكر أوجه الردّ إلى الكتاب مع أوجه الردّ إلى السنة في بحث النوازل؛ لاتحاد المصدر بينهما وذلك أنهما وحيٌّ من الله عز وجل كما في قوله سبحانه: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾[2] ولا انفكاك بينهما في الاعتبار فالواجب على المجتهد ألاّ يفرد أحدهما بالنظر دون الآخر وهما في الحجة والدلالة سواءٌ أيضاً.

الدليل الثاني: السنة النبوية.

ويراد بالسنة عند الأصوليين: «ما صدر عن النبي ﷺ من غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير»[3].

وقد أجمع المسلمون على وجوب طاعة النبي ﷺ ولزوم سنته[4].

ويدل على ذلك الكثير من الأدلة الصريحة منها قوله تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ ۝٣٢﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[6]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[7] وقد جاء من السنة ما يدل على ذلك أيضاً منها

(١) الموافقات ١٨٣/٤.
(٢) سورة النجم، آية: ٣ ـ ٤.
(٣) انظر: أصول السرخسي ١١٣/١؛ نهاية السول ٣/٢؛ روضة الناظر ٣٤٠/١؛ شرح الكوكب المنير ١٦٠/٢ ـ ١٦٢؛ الموافقات ٢٨٩/٤؛ تقريب الوصول ص٢٧٥؛ إرشاد الفحول ص٣٣؛ المدخل الفقهي العام ٦٣/١.
(٤) انظر: مجموع الفتاوى ٨٢/١٩ ـ ٩٢؛ إعلام الموقعين ١٧٥/٢.
(٥) سورة آل عمران، آية: ٣٢.
(٦) سورة النور، آية: ٦٣.
(٧) سورة الأحزاب، آية: ٣٦.

قوله ﷺ: **«فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ»**[(١)].

ومنها قوله ﷺ: **«ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه، لا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن، فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه وما وجدتم فيه من حرام فحرموه»**[(٢)].

هذه بعض النصوص الدالة على حجية السنة وأنها أصل ثابت وقاعدة ضرورية في استنباط الأحكام بالإضافة إلى كونها مرجع أهل النظر في بحث أحكام النوازل.

كذلك هي بيانٌ للقرآن الكريم وتفسيرٌ لأحكامه ومعانيه؛ مما يزيد في قوة حجيتها واعتبارها، وقد أخذت السنة في بيان أحكام القرآن طرقاً متنوعة فهي إما:

- أن تفصّل مجمله: كبيان حقيقة الصلاة والزكاة المأمور بهما في القرآن.

- أو تقيد مطلقه: كتقييد اليد من الرسغ في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾[(٣)].

---

(١) رواه أبو داود في سننه، كتاب السنة، باب في لزوم السنة رقمه (٤٥٩٩)، ١٩٢/٥، ورواه الترمذي في سننه، كتاب العلم عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدعة رقمه (٢٦٧٦) وقال حديث حسن صحيح ٤٣/٥، ورواه ابن ماجه في سننه، في المقدمة، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين رقمه (٤٤)١٦/١.

(٢) رواه أبو داود في السنن في كتاب السنة، باب في لزوم السنة رقمه (٤٥٩٤) ١٨٥/٥. وبنحوه أخرجه الترمذي في سننه، في كتاب العلم، باب ما نهي عنه أن يقال عند حديث رسول الله ﷺ برقم (٢٦٦٣) ٣٦/٥، وقال حديث حسن صحيح، وأخرجه ابن ماجه في سننه في المقدمة باب تعظيم حديث رسول الله ﷺ والتغليظ على من عارضه رقم (١٢) ٦/١.

(٣) سورة المائدة، آية: ٣٨.

ـ أو تخصِّص عامه: كما في قوله عليه الصلاة والسلام: «ليس لقاتل شيء»(١). فإنه مخصص لقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾(٢).

وفي ذلك قال الإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ: «السنة راجعة في معناها إلى الكتاب، فهي تفصيل مجمله وبيان مشكله وبسط مختصره، وذلك لأنها بيان له، وهو الذي دل عليه قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ﴾(٣)(٤).

وقد أوضح الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ أوجه البيان القرآني للأحكام مما يدل ويؤكد على دور السنة في هذا البيان وأنه لا انفكاك بينهما، وفي هذا يقول ـ رحمه الله ـ: «فجماعُ ما أبان الله لخلقه في كتابه، مما تعبّدهم به، لما مضى من حكمه جلّ ثناؤه؛ من وجوه:

فمنها: ما أبانه لخلقه نصاً. مثل جمل فرائضه في أن عليهم صلاة وزكا ة وحجاً وصوماً...

ومنه: ما أحكم فرضه بكتابه وبيّن كيف هو على لسان نبيه. مثل عدد الصلاة والزكاة ووقتها وغير ذلك من فرائضه التي أنزل من كتابه.

ومنه: ما سن رسول الله ﷺ مما ليس لله فيه نصّ حكم، وقد فرض الله في كتابه طاعة رسوله ﷺ و الانتهاء إلى حكمه. فمن قَبِلَ عن رسول الله فبفرض الله قَبِل.

---

(١) رواه البيهقي في السنن الكبرى برقم (١٢٠٢٠) ٢٢٠/٦، وعبد الرزاق في المصنف برقم (١٧٧٩٨) ٤٠٦/٩ بهذا اللفظ. وبنحوه أخرجه الترمذي في سننه «القاتل لا يرث» في كتاب الفرائض، باب ما جاء في إبطال ميراث القاتل رقم (٢١٠٩) ٤٢٥/٤، ورواه ابن ماجه في السنن في كتاب الفرائض باب الميراث من الدية؛ برقم (٢٦٤٢) ٨٨٣/٢.

(٢) سورة النساء، آية: ١١.

(٣) سورة النحل، آية: ٤٤.

(٤) الموافقات ٣١٤/٤.

ومنه: ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه، وابتلى طاعتهم في الاجتهاد، كما ابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم»[١].

فإذا تبين لنا أن السنة جاءت تفصيلاً وبياناً للقرآن، فإن فرض قبولها كفرض قبول الأصل المفصل ولا فرق، كما أن السنة لم تقتصر على البيان للقرآن فقط بل استقلت بتشريع بعض الأحكام زيادة على ما في الكتاب: كتحريم نكاح المرأة على عمتها أو على خالتها[٢]، وتحريم الحمر الأهلية وكل ذي ناب من السباع[٣] وهذا البيان من النبي ﷺ للأحكام قد أتى على أنواع مشتملة على ما مضى ذكره من البيان للقرآن كما أنها مشتملة على ما استقلت به من أحكام.

وقد أوضح الإمام ابن القيم ـ رحمه الله ـ هذه الأنواع مجتمعة، عندما جعلها عشرة أقسام من أجل تبيين مكانة السنة في بيان الأحكام، نذكرها بإجمال: -

١ ـ بيان نفس الوحي بظهوره على لسانه ﷺ بعد أن كان خفياً.

٢ ـ بيان معناه وتفسيره لمن احتاج إلى ذلك، كما بيّن أن الظلم المذكور في قوله: ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾[٤] هو الشرك[٥].

---

(١) الرسالة ص٢١و٢٢.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف، رقم (٤٨١٩).
ورواه مسلم في صحيحه كتاب النكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح رقمه (١٤٠٨) ١٠٢٨/٢.

(٣) رواه البخاري في صحيحه في كتاب الذبائح والصيد، باب لحوم الحمر الأنسية، رقمه (٥٥٢٧).
ورواه مسلم في صحيحه في كتاب الصيد والذبائح، باب تحريم أكل لحم الحمر الأنسية، وباب تحريم أكل كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير، رقمه (١٩٣٢) و (١٤٠٧) ١٥٣٣/٣- ١٥٤٠.

(٤) سورة الأنعام، آية: ٨٢.

(٥) رواه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب «ولم يلبسوا إيمانهم بظلم» رقمه (٤٦٢٩).
ورواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب صدق الإيمان وإخلاصه رقم (١٢٤) ١١٤/١.

٣ ـ بيانه بالفعل كما بيّن أوقات الصلاة للسائل بفعله[١].

٤ ـ بيان ما سئل عنه من الأحكام التي ليست في القرآن فنزل القرآن ببيانها، كما سئل عن قذف الزوجة فجاء القرآن باللِّعان ونظائره.

٥ ـ بيان ما سئل عنه بالوحي وإن لم يكن قرآناً، كما سئل عن رجل أحرم في جبة بعدما تضمخ بالخلوق، فجاء الوحي بأن ينزع عنه الجبة ويغسل أثر الخلوق[٢].

٦ ـ بيانه للأحكام بالسنة ابتداءً من غير سؤال، كما حرم عليهم لحوم الحمرالأهلية[٣] والمتعة[٤] وأمثال ذلك.

٧ ـ بيانه للأمة جواز الشيء بفعله ﷺ له وعدم نهيهم عن التأسي به.

٨ ـ بيانه جواز الشيء بإقراره لهم على فعله وهو يشاهده أو يعلمهم يفعلونه.

٩ ـ بيانه إباحة الشيء عفواً بالسكوت عن تحريمه وإن لم يأذن فيه نطقاً.

١٠ ـ أن يحكم القرآن بإيجاب شيء أو تحريمه أو إباحته، ويكون

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب مواقيت الصلاة، باب مواقيت الصلاة وفضلها رقم (٥٢١).

ورواه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب أوقات الصلاة الخمس رقم (١٦٦) ٤٢٥/١.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب غسل الخلوق ثلاث مرات من الثياب، رقمه (١٥٣٦).

ورواه مسلم في صحيحه كتاب الحج، باب ما يباح للمحرم بحج أو عمرة، وما لا يباح، وبيان تحريم الطيب عليه، رقمه (١١٨٠) ٨٣٦/٢.

(٣) سبق تخريجه ص٤٢٣.

(٤) رواه البخاري في صحيحه في كتاب النكاح، باب نهي رسول الله ﷺ عن نكاح المتعة آخراً رقمه (٧٥٩)، ورواه مسلم في صحيحه في كتاب النكاح، باب نكاح المتعة أنه أبيح ثم نسخ، ثم أبيح ثم نسخ، واستقر تحريمه إلى يوم القيامة رقمه (١٣٠٤) ١٠٢٢/٢.

لذلك الحكم شروط وموانع وقيود وأوقات مخصوصة وأحوال وأوصاف فيحيل الرب سبحانه وتعالى على رسوله ﷺ في بيانها[1].

وعلى كلٍ فالقرآن والسنة في كيفية بيان الأحكام لا يختلفان وإن كانت السنة مستقلة في بيان بعض الأحكام ـ كما جاء في الأنواع السابقة الذكر ..

ـ وجه الرد إلى الكتاب والسنة في التعرف على حكم النازلة:

إن ـ نظر المجتهد في النوازل عندما ينظر في الكتاب والسنة ليتعرف على أحكام النوازل لا يخرج اجتهاده فيها عن ثمانية أقسام ذكرها الإمام الماوردي ـ رحمه الله ـ وغيره من العلماء:

أحدها: ما كان الاجتهاد مستخرجاً من معنى النص: كاستخراج علّة الربا من البُر فهذا صحيح عند القائلين بالقياس.

ثانيها: ما استخرجه من شبه النص: كالعبد في ثبوت ملكه، لتردد شبهه بالحرِّ في أنه يملك لأنه مكلف، وشبهه بالبهيمة في أنه لا يملك لأنه مملوك، فهو صحيح غير مدفوع عند القائلين بالقياس والمنكرين له، غير أن المنكرين له جعلوه داخلاً في عموم أحد الشبهين. ومن قال بالقياس جعله ملحقاً بأحد الشبهين[2].

ثالثاً: ما كان مستخرجاً من عموم النص: كالذي بيده عقدة النكاح في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾[3] يعم الأب والزوج والمراد به أحدهما. وهذا صحيح يتوصل إليه بالترجيح.

رابعاً: ما استخرج من إجمال النص: كقوله تعالى في المتعة:

---

(١) إعلام الموقعين ٢/٢٢٥ و ٢٢٦؛ انظر: الموافقات ١٩٢/٤و ٣٤٣؛ شرح الموكب المنير ٢/١٨٣ -١٨٥؛ إرشاد الفحول ص٣٣و٣٦.

(٢) انظر قياس الشبه: المستصفى ٣١٠/٢؛ الإحكام للآمدي ٣٢٥/٣؛ المحصول للرازي ٣٤٤/٢؛ نهاية السول ١٠٥/٤؛ حاشية البناني على جمع الجوامع ٢٨٦/٢؛ الإبهاج ٦٦/٣ .؛ بيان المختصر ١٣١/٣؛ شرح الكوكب المنير ٨٧/٤.

(٣) سورة البقرة، آية: ٢٣٧.

﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ﴾[1] فيصح الاجتهاد على قدر المتعة باعتبار حال الزوجين.

خامساً: ما استخرج من أحوال النص: كقوله تعالى في المتمتع: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾[2]، فاحتمل صيام الثلاثة قبل عرفة، واحتمل صيام السبعة إذا رجع في طريقه، وإذا رجع إلى بلده، فيصح الاجتهاد في تغليب إحدى الحالتين على الأخرى.

سادساً: ما استخرج من دلائل النص: كقوله تعالى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ﴾[3] فاستدللنا على تقدير نفقة الموسر، فإنه أكثر ما جاءت به السنة في فدية الأذى، في أن لكل مسكين مدين، فاستدللنا على تقدير نفقة المعسر بمد، فإنه أقل ما جاءت به السنة في كفارة الوطء في شهر رمضان أن لكل مسكين مدّاً.

سابعاً: ما استخرج من أمارات النص: كاستخراج دلائل القبلة لمن خفيت عليه، مع قوله تعالى: ﴿وَعَلَٰمَٰتٍ وَبِٱلنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ ﴿١٦﴾﴾[4] مع الاجتهاد في القبلة بالأمارات والدلالة عليها من هبوط الرياح ومطالع النجوم.

ثامناً: ما استخرج من غير نصٍ ولا أصلٍ: قال: واختلف أصحابنا في صحة الاجتهاد بغلبة الظن على وجهين:

أحدهما: لا يصح حتى يقترن بأصل، لا يجوز أن يرجع في الشرع إلى غير أصل، وهو ظاهر مذهب الشافعي، ولهذا كان ينكر القول بالاستحسان، لأنه تغليب ظن بغير أصل.

والثاني: يصح الاجتهاد به، لأنه في الشرع أصل، فجاز أن يستغنى عن أصل. وقد اجتهد العلماء في التقدير على ما دون الحدّ بآرائهم في

---

(١) سورة البقرة، آية: ٢٣٦.
(٢) سورة البقرة، آية: ١٩٦.
(٣) سورة الطلاق، آية: ٧.
(٤) سورة النحل، آية: ١٦.

أصله من ضرب وحبس، وفي تقديره بعشر جلدات في حال، وبعشرين في حال، وليس لهم في هذه المقادير أصل مشروع. والفرق أن الاجتهاد بغلبة الظن يستعمل مع عدم القياس[1].

يقول الإمام الشوكاني ـ رحمه الله ـ بعد ما ذكر الخلاف السابق مرجحاً منه القول الأول: «وعندي أن من استكثر من تتبع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وجعل كل ذلك دأبه ووجه إليه همته واستعان بالله عز وجل واستمد منه التوفيق وكان معظم همه ومرمى قصده الوقوف على الحق والعثور على الصواب من دون تعصب لمذهب من المذاهب وجد فيهما ما يطلبه، فإنهما الكثير الطيب، والبحر الذي لا ينزف والنهر الذي يشرب منه كل وارد عليه، العذب الزلال، والمعتصم الذي يأوي إليه كل خائف، فاشدد يديك على هذا، فإنك إن قبلته بصدر منشرح وقلب موفق وعقل قد صلت به الهداية وجدت فيهما كل ما تطلبه من أدلة الأحكام التي تريد الوقوف على دلائلها كائناً ما كان»[2].

وهذه الأوجه الثمانية يحتاج إليها الناظر في النوازل لمعرفة حكم الواقعة عند رد حكمها إلى النصوص وإنما تحصل له معرفة الحكم بالحمل على النص أو على دلالته، مما يفتح أمام الناظر مجالاً واسعاً من المعرفة بأصول تلك الوقائع ومن ثمَّ الوصول إلى أحكامها وأكثر ما يحتاجه الناظر في رده لأحكام النوازل معرفة دلالات النص على المعنى لأن المنصوص لا يفي بأحكام ما ينزل بالمكلفين ـ وسيأتي بيان ذلك في أهمية معرفة أنواع الدلالات في المطلب الثالث ـ بإذن الله.

الدليل الثالث: الإجماع.

هو ـ الدليل الذي يلي النص في القوة والاحتجاج، وهو في مرتبة تلي

---

(١) أدب القاضي للماوردي ٥١٦/١؛ البحر المحيط ٢٣١/٦، ٢٣٢؛ إرشاد الفحول ص٢٥٨، ٢٥٩.

(٢) إرشاد الفحول ص٢٥٩.

النصوص، فيعتمد عليها ويستند إليها إذ لا يعقل أن تجتمع كلمة علماء الأئمة الموثوق بهم تشهياً بلا دليل شرعي(١).

والمقصود بالإجماع في اصطلاح الأصوليين هو «اتفاق مجتهدي عصر من العصور من أمة محمد ﷺ بعد وفاته على أمر ديني»(٢).

وقد اشتمل هذا التعريف على خمسة قيود:

الأول: أن يصدر الاتفاق عن كل العلماء المجتهدين، فلا يصح اتفاق بعض المجتهدين، وكذلك اتفاق غير المجتهدين؛ كالعامة ومن لم تكتمل فيه شروط الاجتهاد.

الثاني: المراد بالمجتهدين من كان موجوداً منهم دون من مات أو لم يولد بعد، هذا هو المقصود بقيد «عصر من العصور».

الثالث: لابد أن يكون المجمعون من المسلمين ولا عبرة بإجماع الأمم الأخرى غير المسلمة.

الرابع: الإجماع إنما يكون حجة بعد وفاته ﷺ ولا يقع في حياته.

الخامس: أن تكون المسألة المجمع عليها من الأمور الدينية ويخرج بذلك الأمور الدنيوية والعقلية وغيرها(٣).

---

(١) انظر: المستصفى ١/١٧٣؛ الإحكام للآمدي ١/٢٥٤؛ البحر المحيط ٤/٤٣٦؛ التقرير والتحبير ٣/٨٠؛ تقريب الوصول ص٣٤٧؛ شرح تنقيح الفصول ص٣٢٢؛ إرشاد الفحول ص٧١؛ نهاية السول ٣/٣٧؛ أصول الإمام أحمد ص٣٤٧؛ شرح التلويح على التوضيح ٢/٤١؛ روضة الناظر ٢/٤٤٠؛ الوصول إلى الأصول لابن برهان ٢/٦٧.

(٢) مجموع الفتاوى ١٩/١٩٥.

(٣) انظر: الفقيه والمتفقه ١/٤٢٧؛ مجموع الفتاوى ١١/٣٤١؛ التبصرة للشيرازي ص٣٤٩؛ الإبهاج للسبكي ٢/٥٢؛ شرح تنقيح الفصول ص٣٢٤؛ معالم أصول الفقه ص١٦٢؛ الوجيز في أصول الفقه د. زيدان ص١٨١ و ١٨٢؛ أصول الفقه لبدران أبو العينين ص١١٢ -١١٣.

ومتى انعقد الإجماع وفق شروطه المعتبرة فإنه حجة بإجماع المسلمين يجب اتباعه والمصير إليه[1].

ـ **وجه الردّ إلى الإجماع في التعرف على حكم النازلة:**

إن ـ الرد إلى الإجماع هو ردّ إلى النصوص الشرعية أو دلالاتها وذلك أن الإجماع ـ كما قرره أهل العلم ـ لا يقوم إلا مستنداً إلى نصٍ من الكتاب والسنة، وقد أشار إلى ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ بقوله: «ولا يوجد مسألة يتفق الإجماع عليها إلا وفيها نص»[2].

وذهب الجمهور إلى جواز استناد إلى الاجتهاد أو القياس[3].

وقد خالف في ذلك بعض الأصوليين، والصحيح أنه لا يوجد خلاف حقيقي بين الفريقين؛ فالجميع متفق على ضرورة استناد الإجماع إلى دليل، وهذا الدليل ـ في مسألة ما ـ قد يعتبره البعض اجتهاداً أو قياساً ثبت بدلالة النص أو معناه، ولكن البعض قد يعتبره من قبيل الدليل المنصوص عليه[4].

والناظر في النوازل قد يجد في الإجماع طريقاً إلى معرفة حكم النازلة وذلك من خلال أمرين هما:

الأول: أننا قررنا من شروط المجتهد في النوازل أن يكون عارفاً بمعاقد الإجماع بصيراً بمواقع الاختلاف، وما ذلك إلا تعظيماً لموقع هذا الدليل، وزجراً لمن يخالفه أو يفتي ويحكم بغيره فيقع في الخطأ والمخالفة المذمومة.

وقد ألزم بعض العلماء أن يكون المجتهد عارفاً باختلاف الفقهاء حتى لا يدعي إجماعاً في أمر مختلف فيه، فيحَجِّر ما للأمة فيه وسع وتيسير،

---

(١) انظر: الفقيه والمتفقه ٤٢٧/١؛ مجموع الفتاوى ٣٤١/١١؛ التبصرة للشيرازي ص٣٤٩؛ الإبهاج للسبكي ٥٢/٢؛ شرح تنقيح الفصول ص٣٢٤.

(٢) مجموع الفتاوى ١٩٥/١٩.

(٣) انظر: أصول السرخسي ٣٠١/١.

(٤) انظر: الإحكام لابن حزم ١١٩/٥

ولذلك جاءت عن السلف نقول تؤيد ذلك منها: ما قاله سعيد بن جبير - رحمه الله -: «أعلم الناس، أعلمهم بالإجماع والاختلاف»[(١)].

وعن قتادة - رحمه الله - قال: «من لم يعرف الاختلاف لم يشم أنفه الفقه»[(٢)].

وقال عطاء - رحمه الله -: «لا ينبغي لأحد أن يفتي حتى يكون عالماً باختلاف الناس، فإنه إن يكن كذلك رد من العلم ما هو أوثق من الذي في يديه»[(٣)].

الثاني: أن الإجماع يمكن الاستفادة منه في معرفة أحكام الوقائع المستجدة بأن تعرض النازلة على جميع الفقهاء المجتهدين وتعرف آراؤهم فيها، وهذا لا يتم - في الواقع - بصورة مجدية إلا عن طريق إيجاد مجمع فقهي يضم جميع الفقهاء في العالم الإسلامي وإن تعذر اجتماعهم جميعاً فإنهم يبلغون عن طريق وسائل الاتصال المختلفة. وما تقوم به المجامع الفقهية من بحث للمسائل النازلة المعاصرة ليس إجماعاً بالمعنى الأصولي، ولكنه يسدّ الفراغ الذي يحدثه غياب الإجماع في واقعنا المعاصر نتيجة ضعف الاتصال بين أجزاء الأمة وتفرقها وتباعدها نحو تكتلات قومية وجغرافية لا على أساس الوحدة الإسلامية فلا يمكن والحال كذلك معرفة آراء العلماء جميعهم في حكم مسألة ما. ولكن وجود جمع كبيرٍ من المجتهدين أو الأغلبية منهم واتفاقهم على بعض الأحكام لابّد أن ذلك سيؤدي للوصول إلى أحكام شرعية تكون قوتها ودقتها أقرب إلى قوة الإجماع منها إلى قوة الاجتهاد الفردي.

ومن هنا كان على الفقيه الناظر في أحكام النوازل أن يتأكد من تلك النازلة الجديدة هل هي من المسائل المتفق عليها أو المختلف فيها؟ ويمكن

---

(١) الموافقات ١٢٢/٥.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

أن يتأكد من ذلك من خلال قرارات المجامع الفقهية فإن وجد لهم فيها قراراً ردّ حكم النازلة إليه؛ ليس لكونه إجماعاً بل لكونه حجة يغلب فيها الصواب[1].

الدليل الرابع: القياس.

وهو الدليل الرابع من الأدلة المتفق عليها عند عامة أهل العلم، وهو يلي الكتاب والسنة والإجماع في القوه والمرتبة، ولا يخرج القياس عن معنى الكتاب والسنة، فإن ما لم يُنصّ عليه من الأحكام قد بيّن الله عز وجل الأمارات الدالة عليه لاستنباطها من مواقع الكتاب والسنة بطريق القياس المقتضي ردّ ما لم يُنَصُ عليه إلى ما نُصّ عليه.

والقياس في اصطلاح الأصوليين قد عُرِّف بتعريفات كثيرة، ترجع في حقيقتها إلى اتجاهين نحاهما الأصوليون في تعريف القياس:

الاتجاه الأول: وهو النظر إلى القياس باعتبار كونه عملاً من أعمال المجتهد بمعنى أنه لا قياس بدون مجتهد، وأصحاب هذا الاتجاه يعرّفون القياس بأنه: «إلحاق فرع بأصله لعلة جامعة بينهما» أو «حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما» فالإلحاق والحمل لابد لهما من حامل أو ملحق وهو المجتهد[2].

والاتجاه الثاني: وهو النظر إلى القياس باعتباره دليلاً قائماً بنفسه.

(١) انظر: أصول الفقه لبدران أبو العينين ص١١١؛ الوجيز في أصول الفقه د. زيدان ص١٩٣ و ١٩٤؛ أصول الفتوى والقضاء د. محمد رياض ص٤٠٠؛ كتاب ندوة الاجتهاد الفقهي بحث د. فاروق حمادة المعنون له (الإجماع وموقفه من الاجتهاد المعاصر) ص٤٧ ـ ٥٤؛ مبحث الاجتهاد الجماعي من الرسالة ٢٤٦.

(٢) انظر تعريفات أصحاب هذا الاتجاه: المستصفى ٢٢٨/٢؛ الوصول إلى الأصول لابن برهان ٢٠٩/٢؛ الفصول للباجي ص٢٨؛ حاشية البناني على جمع الجوامع ٢٠٢/٢؛ المحصول للرازي ٢٣٦/٢؛ أصول السرخسي ١٤٣/٢؛ الفقيه والمتفقه ٤٧/١؛ شرح الكوكب المنير ٦/٤؛ إرشاد الفحول ص١٩٨.

وأصحاب هذا الاتجاه يعرّفون القياس بأنه: «مساواة فرع لأصل في علة الحكم»[1] وجميع التعريفات لا تخرج عن هذين الاتجاهين في الغالب، ولعل الصواب ـ والله تعالى أعلم ـ في اعتبار وجود المجتهد وأن القياس عمل من أعماله.

ومن أحسن ما قيل في تعريفه، أنه: «حمل فرع على أصلٍ في حكم بجامع بينهما»[2].

والحدود التي قيلت في القياس عند كلا الاتجاهين متقاربة المعنى حيث تتفق على أن أركان القياس؛ أربعة:

(أصل وفرع وحكم وعلّة)[3].

فالركن الأول: وهو حكم الأصل: وهو الحكم الشرعي الذي ورد به النص في الأصل ويراد تعديته للفرع، ويشترط في صحة القياس عليه شروط هي:

١ ـ أن يكون حكماً شرعياً عملياً، ثبت بنص من الكتاب والسنة، أو الإجماع عند بعض الأصوليين[4].

٢ ـ أن يكون معقول المعنى بأن يكون مبنياً على علة يستطيع العقل إدراكها.

٣ ـ أن يكون له علّة يمكن تحققها في الفرع، فإذا كانت العلّة قاصرة على الأصل ولا يمكن تحققها امتنع القياس.

---

(١) انظر تعريفات هذا الاتجاه: البحر المحيط ٧/٥؛ الإحكام للآمدي ٢٠٩/٣؛ نهاية السول ٢/٤؛ شرح الأصفهاني على المنهاج ٦٣٤/٢؛ شرح تنقيح الفصول ص٣٨٣؛ فواتح الرحموت ٢٤٦/٢؛ التقرير والتحبير ١١٥/٣؛ المدخل إلى فقه الإمام أحمد ص١٤٠.

(٢) انظر: روضة الناظر ٧٩٧/٣؛ العدة لأبي يعلى ١٧٤/١؛ التمهيد لأبي الخطاب ٢٤/١؛ شفاء الغليل ص١٨، .

(٣) انظر: روضة الناظر ٧٩٨/٣.

(٤) انظر: الإحكام للآمدي ٢١٥/٣؛ إرشاد الفحول ص٢٠٤.

٤ ـ ألا يكون حكم الأصل مختصاً به، لأن اختصاصه به يمنع تعديته إلى الفرع.

الركن الثاني: وهو الأصل؛ ويسمى بالمقيس عليه، وهو ما نُصَّ أو أُجمع على حكمه، وشروط اعتبار الأصل في صحة القياس ترجع إما لشروط الحكم أو العلّة ـ كما سيأتي ـ وبعض الأصوليين اشترط في الأصل شرطاً واحداً وهو ألا يكون فرعاً لأصل آخر(١).

الركن الثالث: وهو الفرع، ويسمى بالمقيس؛ وهو ما لم يُنصّ أو يجمع على حكمه ويراد أن يكون له حكم الأصل بطريق القياس. ويشترط فيه شروط هي:

١ ـ أن يكون الفرع غير منصوص على حكمه، لأن القياس يُرجع إليه إذا لم يوجد في المسألة نص والقاعدة في ذلك: أنه لا اجتهاد مع النص(٢).

٢ ـ أن تكون علّة الأصل موجودة في الفرع.

الركن الرابع: العِلَّة؛ وهو الوصف الموجود في الأصل والذي من أجله شرع الحكم فيه، وبناء على وجوده في الفرع يراد تسويته بالأصل في هذا الحكم، وقد اشترط في العلّة شروط هي:

١ ـ أن تكون العلّة وصفاً ظاهراً، أي يمكن ملاحظة تحقق وجوده في الأصل وفي الفرع.

٢ ـ أن تكون وصفاً منضبطاً، أي أن تكون ذات حقيقة معينة محدودة لا تختلف باختلاف الأشخاص أو الأحوال.

٣ ـ أن تكون وصفاً مناسباً للحكم، أي ملائمة له، ومعنى ذلك أن

---

(١) انظر: التقرير والتحبير ٢٧٣/٣؛ الوجيز في أصول الفقه د. زيدان ص١٩٨؛ حجية القياس في أصول الفقه ص٩٨ د. عمر مولود عبد الحميد.

(٢) انظر: الفقيه والمتفقه ٥٠٤/١ و٥٠٥؛ شرح القواعد الفقهية للزرقا ص١٤٧؛ الوجيز في إيضاح القواعد الفقهية الكلية للبورنو ص٣٢٨.

يكون ربط الحكم بها مظنة لتحقق حِكمة الحكم والمصلحة التي قصدها الشارع.

٤ ـ أ ن تكون العلّة وصفاً متعدياً، بمعنى أن لا يكون الوصف مقصوراً على الأصل.

٥ ـ أن تكون العلّة من الأوصاف التي لم يلغ الشارع اعتبارها.

هذه ـ بإجمال ـ شروط صحة القياس المعتبر الذي يستنبط به الأحكام ويَرجِعُ إليه الناظر والمجتهد فيما ينزل من واقعات وأحكام لم يُنص عليها، وقد ذُكِرَت مجملة

دون التعرض لذكر الخلاف وزيادة التفصيل في بعضها لمناسبة المقام لذلك[(١)].

ـ وجه الرد إلى القياس في التعرف على حكم النازلة:

القياس له مكانة عظيمة بين مصادر التشريع، فعن طريقه تتم الإحاطة بالمقاصد التي شرعت من أجلها الأحكام جلباً ورفعاً، وبه تعرف أساليب الشريعة الغرَّاء، ويحصل الاطلاع على أسرارها ودقائق حِكمها البديعة. لذلك كان القياس ميزان العقول، والميدان الفسيح الذي تتسابق فيه الفحول. وهو الأصل الذي يفصل في الحوادث والقضايا ويحكم في الوقائع من غير أن يقف عند حدّ أو يصل إلى نهاية.

وذلك لأن النصوص كما هو واضح مقصورة محصورة، و الإجماعات معدودة مأثورة، والحوادث تترى كل يوم، وتتكرر كل لحظة لابد أن يكون لها حكم مستقى من أصول الشريعة الغراء.

يقول الإمام ابن جزي ـ رحمه الله ـ عن القياس: «وهو أصل الرأي

---

(١) انظر تفصيل الشروط في أركان القياس: الفقيه والمتفقه ٥١٢/١؛ الإحكام للآمدي ٢١٥/٣ ـ ٣٣٣؛ شرح الكوكب المنير ١٧/٤-١١٢؛ نهاية السول ٥٣/٤-٣٢٨؛ حاشية البناني على جمع الجوامع ٢١٤/٢ ـ ٢٦٢؛ إرشاد الفحول ص٢٠٤ ـ ٢٠٧؛ بيان المختصر للأصفهاني ١٤/٣ ـ ٨٥؛ شرح المنهاج للأصفهاني ٦٦٨/٢ ـ ٧٤٨.

ومجال الاجتهاد، وبه تثبت أكثر الأحكام فإن نصوص الكتاب والسنة محصورة، ومواضع الإجماع معدودة، والوقائع غير محصورة،فاضطر العلماء إلى أن يثبتوا عنها بالقياس ما لم يثبت بنص ولا بإجماع»[(١)].

فالقياس وما يتعلق به من وجوه الاستدلال والنظر: هو المسترسل على جميع تلك الحوادث والوقائع والمستوفي لأحكام ما جدَّ وما سيجد من أمور، لذا كان عظيم الخطر رفيع الجانب، عليّ القدر، جديراً بالفهم الكامل والتعمق الواسع في قواعده وأحكامه لكل من تصدى للاجتهاد و النظر، ولعل الحاجة إليه تزداد عند نزول الواقعات الجديدة وحدوث المشكلات المعاصرة التي تتطلب حلاً سريعاً وبحثاً دقيقاً ومعرفة عميقة، إذ المردُّ عندئذٍ إليه والمعوَّل عليه؛ امتثالاً لقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾[(٢)].

يقول الخطيب البغدادي ـ رحمه الله ـ في وجه الردّ في الآية السابقة: «ليس يخلو أمر الله تعالى بالردّ إلى كتابه وسنة نبيه عند التنازع من أحد ثلاثة معانٍ:

ـ إما أن يكون أمراً بردّ المتنازع فيه إلى ما نص الله عليه في كتابه ورسوله في سنته لا إلى غير ذلك؛ فأي منازعة وأي اختلاف يقع فيما تولى الله ورسوله الحكم فيه نصاً فهذا لا معنى له.

ـ أو يكون أمراً بردّه إلى ما ليس له بنظير ولا شبيه، ولا خلاف أن ذلك لا يجوز.

ـ أو يكون أمراً بردّه إلى جنسه ونظيره مما قد تولى الله ورسوله الحكم فيه نصاً فيستدل بحكمه على حكمه ولا وجه للرد إلى غير هذا المعنى لفساد القسمين الأولين، وأن لا رابع فيما ذكرناه»[(٣)].

---

(١) تقريب الوصول ص٣٤٣.
(٢) سورة النساء، آية: ٥٩.
(٣) الفقيه والمتفقه ٤٦٩/١ و٤٧٠.

يقول الشيخ الزرقا ـ رحمه الله ـ: «فلا سبيل إلى إعطاء الحوادث والمعاملات الجديدة منازلها وأحكامها في فقه الشريعة إلا عن طريق الاجتهاد بالرأي الذي رأسه القياس... فالقياس أغزر المصادر الفقهية في إثبات الأحكام الفرعية للحوادث»[(١)].

وقد كان الصحابة رضي الله عنهم ينحون هذا المنحى كما يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ: «كان أصحاب رسول الله ﷺ يجتهدون في النوازل ويقيسون بعض الأحكام على بعض ويعتبرون النظير بنظيره»[(٢)].

والقياس مظهر من مظاهر الشمول كذلك لأنه كلما تحققت العلة في الواقعة فإنها تلحق بنظيرتها المنصوص عليها والمشتركة معها في العلة فتأخذ القضايا المستجدة حكم المنصوص عليه[(٣)].

وما سيأتي من طرقٍ أخرى للتعرف على أحكام النوازل؛ لابد فيها من الحاجة إلى القياس وترجع إليه مع تباين الحال في قوة العمل به في كل طريق من تلك الطرق[(٤)].

والناظر في النوازل إذا فاته العلم بسَنَن القياس وطرق الإلحاق به لم يكن في منصب النظر مؤهلاً ولا عليه قادراً، فالمعوّل في حكم النوازل غالباً عليه، وأعظم ما يجدر العلم به من أحوال القياس معرفة العلّة إذ مدار القياس عليها واعتماده إليها، ولذلك ذهب الإمام البزدوي ـ رحمه الله ـ وبعض الأحناف إلى القول بأن العلّة هي ركن القياس فقط، وما عداها مما اعتبره الجمهور من الأركان فإنما هي شروط لها[(٥)]. وما ذاك إلا بياناً لأهمية العلّة في القياس.

---

(١) المدخل الفقهي العام ١/٦٨ و ٧٤.
(٢) إعلام الموقعين ١/١٥٥.
(٣) رفع الحرج للباحسين ص٢٩٩.
(٤) انظر: الفكر السامي ١/١٣٩؛ حجية القياس د.عمر مولود ص١٣٣؛ أصول الفتوى والقضاء د.محمد رياض ص٤١٢.
(٥) انظر: شرح التلويح على التوضيح ٢/١١٣؛ كشف الأسرار للبخاري ٣/٥٣١.

ويجدر بنا في هذا المقام أن نذكر بعض الصور التي يخطئ فيها الناظر عند استدلاله بالقياس نتيجة قصوره أحياناً في فهم العلّة؛ ومن هذه الصور:

١ ـ ألا يكون الحكم معللاً، فإنه لا يصح القياس على حكم غير معلل بعلّة يدركها المجتهد.

٢ ـ أن يصل إلى وصف يجعله علّة وهو لا يصلح للتعليل، فالقياس يكون خطأ حينئذٍ، لأنه علَّل الحكم بغير علته في الواقع.

٣ ـ أن يقتصر المجتهد في ذكر بعض أوصاف العلّة دون البعض الآخر، ولهذا لابد من التحقق من كل ما يمكن أن تتصف به العلّة مما يجعلها مُسلَّمة من كل وصف يعارضها ويكون أولى بالحكم منها.

٤ ـ أن يجمع مع العلّة وصفاً ليس منها فيضم مثلاً في علّة الجوار للشفعة كون الشفيع رجلاً أو كونه امرأة، فهذا الوصف ليس في العلّة ولا مراعى فيها، فمثل هذا القياس غير صحيح.

٥ ـ الخطأ في وجود العلّة في الفرع، بأن يظن المجتهد وجودها في الفرع وهي غير موجودة فيه، فلا شك أنه لو ألحق هذا الفرع بالأصل يكون خطأ واضحاً، لأن الفرع لا توجد فيه علّة حكم الأصل في حقيقة الأمر، وظنه وجود العلّة في الفرع فاسد[١].

هذه أهم الصور وليست كلها التي يجب على الناظر التنبه لها عند إعماله القياس في استنباط أحكام النوازل والواقعات.

---

(١) انظر: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول للشريف التلمساني ص٧٨٢ ـ ٧٩٠، تحقيق محمد فركوس، المكتبة المكية ومؤسسة الريان، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ؛ إرشاد الفحول ص٢٢٢ و ٢٢٣؛ أصول الفقه د. عبد الحميد ميهوب ص١٤٠ ـ ٢٢٣.

المطلب الثاني:
التعرف على حكم النازلة بالردّ إلى الأدلة المختلف فيها.

ذكرنا في المطلب السابق أن الأدلة هي المرجع الأول لنظر المجتهد فيما ينزل به من وقائع ومستجدات، وهذه الأدلة إما أن تكون متفقاً عليها عند العلماء أو مختلفاً فيها وقد تناولنا بإجمال ما يتعلق بالأدلة المتفق عليها من الكتاب والسنة وما يتفرع عنها من إجماع وقياس للتعرف على حكم النازلة، ولا يقل شأن الأدلة المختلف عليها عن الأدلة المتفق عليها، فلها من الأهمية ما لا يستغني عنها الناظر في النوازل مما يجعلها جديرة بالتعرّف عليها وعلى طرق ضبطها وإعمالها، وكثرة الأدلة والأصول التي يرجع إليها المجتهد تفتح له آفاقاً أرحب للنظر، وتطلق له عنان التخريج على أكثر من أصل مما يثمر طريقاً أقرب للصواب وحكماً أوفق بمقاصد الشريعة ومصالح الناس.

والأدلة التي يرجع إليها الناظر ـ غير المتفق عليها ـ تصل إلى خمسة عشر دليلاً كما أحصاها الإمام القرافي ـ رحمه الله ـ[(١)]، وذهب بعضهم إلى أنها تبلغ تسعة عشر دليلاً وقد أوصلها بعضهم إلى نيف وأربعين دليلاً[(٢)].

ولكننا سنقتصر على ما نظن أن أهميته أعظم وحاجته أكبر في الحكم على القضايا المعاصرة والنوازل المستجدة التي ينظر فيها المجتهد، ويمكن قصرها على ستة أدلة هي: قول الصحابي والاستحسان والاستصحاب والعرف وسد الذرائع

والمصلحة المرسلة، وقد سبق الكلام على العرف وعلى سدّ الذرائع[(٣)]، ويبقى الكلام على قول الصحابي والاستحسان والاستصحاب

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٤٤٥.

(٢) انظر: أصول الفقه للزحيلي ٢/٧٣٤.

(٣) انظر: مبحث الضوابط التي ينبغي للناظر مراعاتها أثناء الحكم على النازلة من الفصل الثالث. ثم إن اعتبار العرف كدليل مستقل في استباط الأحكام غير مسلّم من حيث العموم، ثم ولكن اعتباره عند الاستنباط من الأدلة الأخرى صحيح ومقصود شرعاً، على أن يكون العرف قاعدة مكمّلة مبيّنة لما سكت عنه المتعاقدان مثلاً؛ لأن سكوتهما يفسر على أساس أنهما احتكما إلى العرف القائم؛ وفوّضا إليه مهمة التبين والتفصيل=

والمصلحة المرسلة، وسأقدم ذكر الثلاثة الأولى وأؤخر الكلام على المصلحة المرسلة إلى المبحث الرابع من هذا الفصل ـ بإذن الله ـ لحاجة الكلام عنها إلى شيء من التفصيل.

الدليل الأول: قول الصحابي.

الصحابي: «هو من لقي النبي ﷺ مؤمناً به ومات على الإيمان»[1].

واشترط جمهور الفقهاء و الأصوليين أن يكون قد روى عنه وطالت صحبته للنبي ﷺ على الاستعمال العرفي؛ إذ الصحابي لا يستعمل عرفاً إلا فيمن كثرت صحبته واتصل لقاؤه، ولا يجري ذلك على من لقي المرء ساعة ومشى معه خطوات وسمع منه حديثاً[2].

= والحكم، ولذلك أنشأ الفقهاء قاعدة (المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص١٩٢.

والعرف معتبر أيضاً في تطبيق الأحكام على الوقائع، وتفسير معاني النصوص، وتغير الأحكام المبنية عليه تبعاً لتغيره، أما أن يجعل دليلاً مستقلاً في الاستنباط فهذا لا تحتمله طبيعة الأدلة المحكمة.

والأصوليون لما استدلوا بالعرف فإنما هو في الحقيقة إرجاع إلى أدلة أخرى معتبرة كالإجماع في صحة الاستصناع، أو الاستحسان والمصلحة المرسلة في دخول الحمامات وغيرها من الأحكام التي بنوها على العرف، وقد صرّح بعض الأصوليين أن العرف إنما يؤخذ به في تخصيص العام وتقييد المطلق؛ لا أن يجعل دليلاً قائماً بذاته في الاستدلال. (انظر: الموافقات ٤٩٠/٢).

وكذا سدّ الذرائع فإن اعتباره قاعدة في النظر أولى من اعتباره دليلاً مستقلاً في الاستنباط؛ نظراً لالتصاقه الكبير بمقاصد الشريعة والمصالح المرسلة ـ كما مرّ بنا ـ.

انظر: الموافقات ٤٩٠/٢، ٤٩١؛ الفروق للقرافي ٤٣/١-٤٥؛ الوجيز لزيدان ص٢٥٢، ٢٥٣؛ أصول الفقه لشلبي ص٣٢٣؛ المناهج الأصولية للدريني ص٤٥٤ ـ ٤٥٨.

(١) هذا تعريف الحافظ ابن حجر ـ رحمه الله ـ وهو أرجح ما قيل في تعريف الصحابي، انظر: الإصابة ٤/١؛ نزهة النظر ص١١٤؛ المستصفى ١٦٥/١؛ زوائد الأصول للأسنوي ص٣٢٨.

(٢) انظر: المسودة ص٢٩٢؛ حاشية البناني على جمع الجوامع ١٦٦/٢؛ الإحكام للآمدي ١٠٣/٢ ـ ١٠٦؛ نهاية السول ٩/٣؛ زوائد الأصول للأسنوي ص٣٢٨و٣٢٩؛ فواتح الرحموت ١٥٨/٢؛ إرشاد الفحول ص٧٠.

والصحابة رضوان الله عليهم هم مرجع الإفتاء ومنبع الاجتهاد؛ حينما طرأت حوادث جديدة ووقعت وقائع لا عهد للمسلمين بها في حياة النبي ﷺ، وكانوا في الإفتاء والنظر متفاوتين بتفاوت درجاتهم في العلم والفقه، فأُثر عن جملة منهم كثير من الفتاوى بحيث يكوِّن المجموع مجلداً ضخماً، إلا أنه منثور في بطون الكتب الفقهية، ولو جُمع وحرر في مصنفات مستقلة لاستفاد منه أهل الاجتهاد في بحثهم للقضايا والنوازل المستجدة[1].

ـ وجه الرد إلى قول الصحابي في التعرف على حكم النازلة:

أولاً: قول الصحابي فيما لا مجال للرأي فيه له حكم الرفع إلى النبي ﷺ.

ثانياً: قول الصحابي إذا خالفه غيره من الصحابة لم يكن قول بعضهم حجة على بعض بالاتفاق.

ثالثاً: قول الصحابي إذا انتشر ولم يخالفه أحد من الصحابة صار إجماعاً وحجة عند جماهير العلماء.

رابعاً: قول الصحابي إذا لم يخالفه أحد من الصحابة ولم يشتهر بينهم أو لم يعلم هل اشتهر أم لا وكان للرأي فيه مجال فمذهب الجمهور اعتباره[2].

والمتأمل في فتاوى الصحابة رضوان الله عليهم واجتهاداتهم يرى عدم خروجها عن ستة أوجه؛تقوي حجيّة العمل بها، واعتبارها مصدراً لمعرفة

(١) انظر: أصول الفقه للزحيلي ٢/٨٥٠.

(٢) انظر تحرير محل النزاع في الأخذ بقول الصحابي: المستصفى ١/٢٦٠-٢٧٠؛ المسودة ص٣٣٦و٣٣٧؛ شرح تنقيح الفصول ص٤٤٥؛ الإحكام للآمدي ٤/١٥٥-١٦٠؛ نهاية السول ٤/٤٠٣ -٤٢٠؛ إعلام الموقعين ٤/٩١ ـ ١١٧؛ أصول السرخسي ٢/١٠٥ ـ ١١١؛ البحر المحيط ٦/٥٣-٥٥؛ فواتح الرحموت ٢/١٨٦؛ شرح الكوكب المنير ٤/٤٢٢-٤٢٦؛ حاشية البناني على جمع الجوامع ٢/٣٥٤-٣٥٦؛ إرشاد الفحول ص٢٤٣.

الأحكام، وقد ذكرها الإمام ابن القيم ـ رحمه الله ـ على النحو التالي:

«الوجه الأول: أن يكون سمعها من النبي ﷺ.

الوجه الثاني: أن يكون سمعها ممن سمعها من النبي ﷺ.

الوجه الثالث: أن يكون فهمها من آية في كتاب الله فهماً خفي علينا.

الوجه الرابع: أن يكون قد اتفق عليها مَلَؤهم ولم ينقل إلينا إلا قول المفتي بها وحده.

الوجه الخامس: أن يكون لكمال علمه باللغة ودلالة اللفظ على الوجه الذي انفرد به عنا، أو لقرائن حالية اقترنت بالخطاب، أو لمجموع أمور فهمها على طول الزمان من رؤية النبي ﷺ ومشاهدة أفعاله وأحواله وسيرته وسماع كلامه والعلم بمقاصده وشهود تنزيل الوحي ومشاهدة تأويله بالفعل، فيكون فَهِم ما لا نفهمه نحن، وعلى هذه التقادير الخمسة تكون فتواه حجة ويجب اتباعها.

الوجه السادس: أن يكون فهم ما لم يرده الرسول ﷺ وأخطأ في فهمه والمراد غير ما فهمه، وعلى هذا التقدير لا يكون قوله حجة، ومعلوم قطعاً أن وقوع احتمالٍ من خمسة أغلب على الظنِ من وقوع احتمال واحد معين...»(1).

وعلى هذا يجب على الناظر في النوازل إطالة البحث والاجتهاد في أقوالهم وفتاواهم واعتبارها فيما يجد وينزل من حوادث وواقعات وإعمالها بطريق التخريج عليها وبناء الأحكام على مآخذها، وردّ الأحكام إلى أقوالهم أولى وأحرى من الردّ إلى أقوال من جاء بعدهم.

وذلك بعد تحري ثبوتها وعدم مخالفتها لنصوص الكتاب والسنة وقواعد الشريعة المقررة، وقد ذكر الإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ «أن السلف والخلف من التابعين، ومن بعدهم يهابون مخالفة الصحابة، ويتكثرون

---

(1) إعلام الموقعين ٤/١١٣. انظر: الفصول في الأصول ٣/٣٦٢.

بموافقتهم، وأكثر ما تجد هذا المعنى في علوم الخلاف الدائر بين الأئمة المعتبرين فتجدهم إذا عينوا مذاهبهم قووها بذكر من ذهب إليها من الصحابة، وما ذاك إلا لما اعتقدوا في أنفسهم وفي مخالفيهم من تعظيمهم، وقوة مآخذهم دون غيرهم. وكبر شأنهم في الشريعة وأنهم مما يجب متابعتهم وتقليدهم فضلاً عن النظر معهم فيما نظروا فيه»[1].

الدليل الثاني: الاستحسان.

عرّف الأصوليون الاستحسان بتعريفات كثيرة بعضها متباين المعنى بناءً على الاختلاف في المأخذ والنظر للاستحسان؛ مع اتفاقهم على العمل به والبناء عليه كما تشهد بذلك كتب المذاهب الأربعة[2].

ولعل أوضح هذه التعريفات ما جاء عن الإمام أبي الحسن الكرخي ـ رحمه الله ـ من الحنفية في قوله: «الاستحسان هو العدول في مسألة عن مثل ما حُكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه هو أقوى»[3].

ويشبهه تعريف ابن قدامة رحمه الله حيث قال: «المراد به: العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص من كتاب أو سنة»[4].

وهذا المنحى في التعريف يتفق على معناه الجوهري جمهور الأصوليين مع اختلاف عباراتهم في حَدِّه، فالعدول عن حكم إلى حكم في بعض الوقائع، أو تخصيص بعض أفراد العام بحكم خاص، أو استثناء جزئية من حكم كلي أو إيثار حكم على حكم أو طرح حكم؛ لا بد أن يستند إلى دليل شرعي من النصوص أو معقولها أو المصلحة، وهذا الدليل هو الذي

---

(١) الموافقات ٤/٤٥٧.

(٢) انظر التحقيق في ذلك: التبصرة للشيرازي ص٤٩٤؛ كشف الأسرار ٤/٧-١١؛ أصول السرخسي ٢/٢٠١و٢٠٢؛ المستصفى ١/٢٧٤ و٢٧٥؛ المسودة ص٤٥١ ـ ٤٥٤؛ اللمع ص٢٤٤و٢٤٥؛ شرح تنقيح الفصول ص٤٥١؛ حاشية البناني على جمع الجوامع ٢/٣٥٣؛ شرح الكوكب المنير ٤/٤٣١؛ إرشاد الفحول ص٢٤١.

(٣) كشف الأسرار ٤/٨.

(٤) روضة الناظر ٢/٥٣١.

يسمى في اصطلاح الأصوليين وجه الاستحسان أو سند الاستحسان، وبناء على هذا المعنى اتفقوا عملياً على العمل والأخذ به في النظر والاجتهاد[1].

ـ وجه الردّ إلى الاستحسان في التعرف على حكم النازلة:

يعتبر دليل الاستحسان من الأدلة التابعة للنصوص الأصلية وله أهمية بالنسبة للناظر في النوازل يحكم من خلاله في الوقائع المختلفة بخلاف حكم نظائرها لاعتبارات شرعية يراها الناظر أنها مقتضية لهذا العدول، ويمكن أن نجمل أوجه الرد إلى الاستحسان في التعرف على حكم النازلة من خلال النقاط التالية:

أولاً: أن من النوازل ما لم يَرِدْ في حكمه نص ولا إجماع، فيلجأ إلى معرفة حكمه عن طريق قياسه على نظير له ورد النص أو الإجماع بحكمه، لكنه قد يكون له شبه بأصلين مختلفين في الحكم، ليسا على درجة واحدة من حيث ظهور العلة وخفائها، أي أن إحداهما قريبة إلى الذهن، والأخرى بعيدة عنه، فما ظهرت علته يسمى الإلحاق به قياساً ظاهراً، وما خفيت علته يسمى الإلحاق به قياساً خفياً.

فإذا عَدَل الناظر بما لم يرد بحكمه نص ولا إجماع عما يقتضيه القياس الظاهر من الحكم إلى ما يقتضيه القياس الخفي لوجه يرجح العدول، كان هذا العدول عن مقتضى القياس الظاهر إلى مقتضى القياس الخفي استحساناً.

مثال ذلك: حقوق الري والصرف والمرور؛ لا تدخل في وقف الأرض الزراعية تبعاً بدون ذكرها قياساً، وتدخل استحساناً؛ فالقياس الظاهر، هو قياس الوقف على البيع، بجامع أن البيع يخرج المبيع من ملك البائع، والوقف يخرج الموقوف من ملك الواقف، وفي بيع الأرض الزراعية لا تدخل حقوق ريها وصرفها والمرور إليها بدون ذكرها، فكذلك في وقفها.

---

(١) انظر: التلويح على التوضيح ١٧١/٢، ١٧٢؛ مصادر التشريع فيما لا نص فيه لخلاّف ص٧١؛ الوجيز في أصول الفقه لزيدان ص٢٣٢.

والقياس الخفي: قياس الوقف على الإجارة بجامع أن المقصود بكل منهما الانتفاع بريع العين، لا تملّك رقبتها.

وفي إجارة الأرض الزراعية تدخل حقوق ريها وصرفها والمرور إليها بدون ذكرها، فكذلك وقفها، وهذا العدول عن مقتضى القياس الظاهر إلى مقتضى القياس الخفي هو الاستحسان[1].

ثانياً: أن من النوازل ما يندرج تحت دليل من الأدلة الشرعية العامة؛ إلا أنه وُجدَ دليلٌ خاصٌ من نص أو إجماع اقتضى استثناء الواقعة وإعطاءها حكماً غير الحكم المستفاد من الدليل العام، فإذا عدل المجتهد عما يقتضيه الدليل العام من الحكم إلى ما يقتضيه الدليل الخاص، كان هذا العدول استحساناً.

ومثاله: العدول في عام المجاعة عن مقتضى العموم في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾[2]، إلى عدم القطع، تخصيصاً لهذه الحالة من العموم، كما ذهب إليه عمر بن الخطاب رضي الله عنه[3]؛ نظراً لوجود مرجح يقتضي ذلك وهو الحاجة والضرورة الحاصلة بسبب المجاعة.

ثالثاً: أن تندرج بعض النوازل تحت قاعدة من القواعد الكلية إلاّ أنه وُجدَ دليل خاص اقتضى استثناء واقعة من الوقائع وإعطاءها حكماً غير الحكم المستفاد من القاعدة الكلية. فعدول المجتهد عما تقتضيه القاعدة الكلية من الحكم إلى ما يقتضيه الدليل الخاص، يجعل هذا العدول استحساناً[4].

---

(١) انظر: فتح القدير ١٩٩/٦- ٢٠٠؛ بدائع الصنائع ١٩٠/٦؛ البحر الرائق ١٤٨/٦و١٤٩.
(٢) سورة المائدة، آية: ٣٨.
(٣) انظر: فيض القدير ٤٣٦/٦ رقم (٩٩١٦).
(٤) انظر التفصيل في هذه الأوجه: التلويح على التوضيح ١٧١/٢، ١٧٢؛ الوجيز في أصول الفقه لزيدان ص٢٣٢-٢٣٣؛ مصادر التشريع فيما لا نص فيه لخلاف ص٧١ـ ٧٤؛ أدلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها، تأليف: د. الربيعة ص١٦٣ ـ ١٦٦، طبعة عام ١٤٠٦ هـ؛ المدخل الفقهي العام ١١٣/١.

ومثاله: العدول في الأجير المشترك، كالخياط والكوّاء والصبّاغ، عما تقتضيه القاعدة الكلية من عدم ضمانه لما يتلف في يده من غير تعدٍ ولا تقصير، لكون يده يد أمانة، إلى ما يقتضيه الدليل الخاص، وهو ضمانه لما يتلف في يده، ما لم يكن التلف بقوة قاهرة، كحريق وغرق، وتطميناً للناس على ما يكون لهم عند الأجير وتأميناً لأمتعتهم من التلف، نظراً لتفشي التساهل والخيانة بين الأجراء(١).

نخلص مما مضى ذكره إلى أن المجتهد إذا عرضت له نازلة يقتضي عموم النص فيها حكماً أو يقتضي القياس الظاهر المتبادر حكماً أو يقتضي تطبيق الحكم الكلي فيها حكماً، وظهر للمجتهد أن لهذه النازلة ظروفاً وملابسات خاصة تجعل تطبيق النص العام أو الحكم الكلي عليها أو اتباع القياس الظاهر فيها يفوّت المصلحة أو يؤدي إلى مفسدة؛ فعدل فيها عن هذا الحكم إلى حكم آخر اقتضاه تخصيصها من العام أو استثناؤها من الكلي أو اقتضاه قياس خفي غير متبادر، فهذا العدول هو الاستحسان وهو من طرق الاجتهاد بالرأي يحتاج إليه الناظر المجتهد في تقدير الظروف الخاصة لهذه الواقعة وترجيح دليل على آخر للوصول إلى الحكم المناسب لها الموافق لمقاصد الشرع وكلياته.

ولذلك نص ابن رشد ـ رحمه الله ـ على أن: «معنى الاستحسان في أكثر الأحوال هو التفات إلى المصلحة والعدل»(٢).

والمتأمل في كلام الأصوليين وتقسيماتهم للاستحسان يجد أنه لا يخرج عن مقتضى الأدلة ومآلاتها ولا يعدو أن يكون نوعاً من أنواع الرد إلى مقاصد الشريعة وكلياتها.

والإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ قد أكدّ على هذا المعنى في قوله: «قاعدة الاستحسان وهو في مذهب مالك الأخذ بمصلحة جزئية في

(١) انظر: المبسوط ١٥/٨٠؛ حاشية الدسوقي ٤/٢٦؛ تحفة المحتاج مع حواشي الشرواني وابن القاسم ٧/٦٠٠؛ المغني ٨/١٠٦و١٠٧.
(٢) بداية المجتهد ٢/١٥٤.

مقابلة دليل كلي، ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس؛ فإن من استحسن لم يرجع إلى ذوقه وتشهيه وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة من أمثال تلك الأشياء المفروضة»[(١)].

الدليل الثالث: الاستصحاب.

الاستصحاب في اصطلاح الأصوليين: «الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على أنه كان ثابتاً في الزمان الأول»[(٢)] وهو تعريف الإمام الأسنوي ـ رحمه الله ـ، وقريب منه تعريف الإمام ابن القيم ـ رحمه الله ـ حيث قال: «هو استدامة إثبات ما كان ثابتاً أو نفي ما كان منفياً»[(٣)] وهي أقرب تعاريف الأصوليين إلى الصحة وبيان المقصود[(٤)].

فالحكم الذي عُلِم وجوده في الماضي ثم حصل تردد في زواله، حكمنا ببقائه استصحاباً لوجوده السابق، وما عُلِمَ عدمه في الماضي ثم حصل تردد في وجوده، حكمنا باستمرار عدمه استصحاباً لعدمه السابق.

وعلى هذا من علمت حياته في وقت معين حكمنا باستمرار حياته حتى يقوم الدليل على وفاته... ومن تزوج امرأة على أنها بكر ثم ادعى الثيوبة بعد الدخول فلا يقبل قوله بلا بينة، استصحاباً لوجود البكارة. لأنها هي الأصل منذ النشأة الأولى، والأمثلة على ذلك كثيرة[(٥)].

ـ أنواع الاستصحاب:

---

(١) الموافقات ١٩٤/٥.

(٢) نهاية السول ٣٥٨/٤.

(٣) إعلام الموقعين ٢٥٥/١.

(٤) انظر: المستصفى ٢١٨/١؛ روضة الناظر ٥٠٤/٢؛ حاشية البناني على جمع الجوامع ٣٤٨/٢؛ تقريب الوصول ص٣٩١؛ شرح الكوكب المنير ٤٠٣/٤؛ البحر المحيط ١٧/٦؛ إرشاد الفحول ص٢٣٧؛ مذكرة أصول الفقه ص١٩٠؛ شرح تنقيح الفصول ص٤٤٧؛ الوجيز في أصول الفقه د. زيدان ص٢٦٤.

(٥) انظر: إعلام الموقعين ٢٥٥/١ -٢٥٩؛ شرح الكوكب المنير ٤٠٤/٤.

إذا أطلق الاستصحاب فالمراد به: البقاء على الأصل فيما لم يُعلم بثبوته وانتفاؤه بالشرع وهذا يسمى بدليل العقل المبقي على النفي الأصلي، وهو النوع الأول من أنواع الاستصحاب الآتي بيانها.

ولما كان للاستصحاب صور أخرى ـ اصطلح البعض على إدخالها تحت مسماه ـ صحّ بذلك أن يجعل للاستصحاب أنواع متعددة وذلك على النحو الآتي:

النوع الأول: استصحاب البراءة الأصلية، أو استصحاب دليل العقل، أو استصحاب العدم الأصلي، وذلك مثل نفي وجوب صلاة سادسة، وهذا النوع لا خلاف في اعتباره، بل جعله بعض الأصوليين من الأدلة المتفق عليها[1].

النوع الثاني: استصحاب دليل الشرع وهذا النوع له فرعان:

الأول: استصحاب عموم النص حتى يرد تخصيص.

الثاني: استصحاب العمل بالنص حتى يرد ناسخ.

والاتفاق واقع على صحة العمل بهذا النوع، إذ الأصل عموم النص وبقاء العمل به، لكن وقع نزاع في تسمية ذلك استصحاباً.

النوع الثالث: استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته واستمراره لوجود سببه حتى يثبت خلافه، كاستمرار الملك بعد ثبوته، وذلك لحصول سببه وهو البيع مثلاً حتى يثبت الناقل والمزيل لهذا الدوام والاستمرار من بيع أو هبة أو تنازل، وهذا النوع من الاستصحاب لا نزع في صحته.

النوع الرابع: استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع.

وهذا النوع من الاستصحاب محل خلاف بين العلماء؛ فالأكثر على أنه ليس بحجة؛ لأنه يؤدي إلى تكافؤ الأدلة، إذ يصح لكل من الخصمين أن يستصحب الإجماع في محل النزاع على النحو الذي يوافق مذهبه.

---

(١) انظر: روضة الناظر ٥٤/٢؛ المدخل إلى فقه الإمام أحمد ص١٣٣؛ معالم أصول الفقه ص٢١٦.

ومثاله: أن يقول في المتيمم إذا رأى الماء أثناء الصلاة أن الإجماع منعقد على صحة صلاته ودوامه فيها، فنحن نستصحب ذلك إلى ورود الدليل الصارف عنه وهذا غير صحيح؛ لأن الإجماع إنما دل على الدوام فيها حال عدم الماء أما مع وجوده فلا إجماع حتى يقال باستصحابه[1].

وجه الرد إلى الاستصحاب في تعرف حكم النازلة:

من ـ المعلوم أن الاستصحاب في حقيقتة لا يثبت حكماً جديداً، ولكن يستمر به الحكم السابق الثابت بدليله المعتبر، فهو إذاً ليس في ذاته دليلاً فقهياً ولا مصدراً تشريعياً نستقي منه الأحكام، وإنما هو قرينة على بقاء الحكم السابق الذي أثبته دليله.

والناظر في النوازل لا يصير إلى الاستصحاب إلا عند عدم وجود الدليل الخاص في حكم المسألة، بأن يبحث المجتهد ويبذل غاية الوسع في التحري عن الدليل فلا يجده، فيرجع حينئذٍ إلى الاستصحاب.

ولهذا قال بعض الأصوليين: «أنه آخر مدار الفتوى، فإن المفتي إذا سئل عن حادثة يطلب حكمها في الكتاب ثم في السنة ثم الإجماع ثم في القياس فإن لم يجده فيأخذ حكمها من استصحابٍ في النفي والإثبات، فإن كان التردد في زواله فالأصل بقاؤه وإن كان التردد في ثبوته فالأصل عدم ثبوته»[2].

(١) انظر: أنواع الاستصحاب وحكم كل نوع: الفقيه والمتفقه ٥٢٦/١و٥٢٧؛ المستصفى ٢١٨/١ ـ ٢٢٣؛ نهاية السول ٣٥٨/٤ ـ ٣٦٦؛ روضة الناظر ٥٠٥/٢ ـ ٥١٠؛ حاشية البناني على جمع الجوامع ٣٤٨/٢ ـ ٣٥٠؛ البحر المحيط ٢٠/٦ ـ ٢٢؛إعلام الموقعين ٢٥٥/١ وما بعدها؛ تقريب الوصول ص٣٩٤؛ شرح الكوكب المنير ٤٠٤/٤؛ إرشاد الفحول ص٢٣٧و٢٣٨؛ معالم أصول الفقه ص٢١٦ و٢١٧؛ الوجيز في أصول الفقه د. زيدان ص٢٦٥ و ٢٦٦؛ مذكرة أصول الفقه ص١٩٠ و ١٩١.

(٢) ينسب هذا القول إلى الخوارزمي في الكافي كذا قاله الزركشي في البحر المحيط ١٧/٦؛ و الشوكاني في إرشاد الفحول ص٢٣٧.

وقد تقررت جملة من القواعد الفقهية والأصولية بناءً على اعتبار الاستصحاب؛ ولا شك أنها تفتح للمجتهد منافذ لفصل القضايا وطرقاً في بحث الفتاوى والوصول بها إلى الحكم الصحيح، ومن هذه القواعد:

١ ـ الأصل في الأشياء الإباحة ما لم يرد دليل يدل على المنع(١).

٢ ـ الأصل براءة الذمة(٢).

٣ ـ اليقين لا يزول بالشك(٣).

٤ ـ الأصل في الإنسان البراءة حتى تثبت تهمته(٤).

٥ ـ الأصل بقاء ما كان على ما كان(٥).

.. ـ إن ما سبق ذكره من الأدلة المختلف فيها والاقتصار عليها دون غيرها؛ هو من باب التأكيد على أهميتها في بحث النوازل المعاصرة وليس المقصود من ذلك الغفلة عن سائر الأدلة المختلف فيها مما له حجةٌ واعتبار عند بعض العلماء ولكن قد سبق بيان بعضها وسيأتي التفصيل في البعض الباقي كالمصلحة واعتبار المقاصد الشرعية وأما الذي قد أعرضنا عنه منها فلرجوعه إلى ما ذُكِر من أدلة أو عدم أهمية في باب النوازل والله تعالى أعلم.

---

(١) انظر المنثور في القواعد للزركشي ١٧٦/١؛ الأشباه والنظائر للسيوطي ص١٣٣؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم ص٧٣.

(٢) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص١٢٢؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم ص٦٤؛ الوجيز للبورنو ص١١٦؛ القواعد الفقهية للزرقا ص١٠٥.

(٣) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص١٢٤؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم ص٦٤؛ المنثور في القواعد ١٧٦/١؛ القواعد الفقهية للزرقا ص٧٩.

(٤) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص١٣٣؛ أصول الفتوى والقضاء ص٤٢٦.

(٥) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم ص٦٢؛ القواعد الفقهية للزرقا ص٨٧؛ الوجيز للبورنو ص١٠٨.

المطلب الثالث:

ضوابط عامة في ربط النازلة إلى الأدلة الشرعية.

تناولنا في المطلبين السابقين بعض الأدلة الشرعية والأصول الفقهية التي يعتمدها المجتهد في التعرف على أحكام النوازل من خلال وجه الرد إلى تلك الأدلة؛ إذ هو مقصودنا من عرض الأدلة في هذا البحث وإتماماً لهذا المقصد هناك بعض الضوابط التي ينبغي للمجتهد الناظر في النوازل مراعاتها والاعتناء بها عند استنباطه لحكم واقعة ما؛ وذلك من أجل تحقيق الوصول السليم للحكم الصحيح دون شطط أو خطأ.

وسوف يتم عرض بعض الضوابط العامة المتعلقة برد حكم النازلة إلى الأدلة الشرعية بصورة مجملة تفتح للناظر مزيد بحث ونظر وتسلِّط الضوء على أهميتها من أجل معرفتها ومراعاتها عند البحث في الأدلة.. ومن هذه الضوابط:

الأول: اعتبار دلالات الألفاظ في فهم النصوص:

من ـ المقرر أن نصوص الكتاب والسنة هي التي يقوم عليها كل استنباط في الشريعة الإسلامية وذلك أن الأدلة الشرعية إما نصوص أو حمل على دلالة تلك النصوص.

والمجتهد لا يستطيع أن يستنبط الحكم من النص أو دلالاته، إلا إذا عرف المعنى، وأدرك مرمى اللفظ ووقف على حقيقة دلالته ودرجتها.

وهذه المعرفة والفهم لدلالات ألفاظ النصوص هي من طرق استثمار الأحكام بل جعلها الإمام الغزالي ـ رحمه الله ـ عمدة علم الأصول[1].

---

(١) المستصفى ٣١٥/١.

والدلالة كما عرَّفها الإمام الجويني ـ رحمه الله ـ قال بأنها: «ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة ما لم يعلم، أو إلى معرفة المدلول»(١).

ولهذا عني علماء الأصول باستقراء الأساليب العربية وعباراتها ومفرداتها واستمدوا من هذا الاستقراء ومما قرره علماء اللغة قواعد وضوابط؛ يتوصل بمراعاتها إلى فهم الأحكام من النصوص الشرعية فهما صحيحاً، يطابق ما يفهمه منها العربي الذي وردت هذه النصوص بلغته ويتوصل بها أيضاً إلى إيضاح ما فيه خفاء من النصوص، ورفع ما قد يظهر بينها من تعارض، وتأويل ما دل دليل على تأويله، وغير هذا مما يتعلق باستفادة الأحكام من نصوصها.

ولذلك سمى كثير من الأصوليين المحدثين مبحث الدلالات بقواعد أو طرق استنباط الأحكام من الأدلة(٢)، وذلك لأهميتها في معرفة الأحكام وحل مشكلات النوازل والواقعات، فكانت ـ من أجل ذلك ـ الحاجة للاعتناء بها بالنسبة للناظر والمجتهد عند بحث أحكام المستجدات المعاصرة.

وهذه المعرفة بقواعد الاستنباط من ألفاظ النصوص من جهة إفادتها للمعاني تستلزم الوقوف على أقسام اللفظ بالنسبة للمعنى ومعرفة ما يندرج تحت كل قسم من فروع وتقسيمات، فاللفظ عند الأصوليين، بالنسبة للمعنى وعلاقته به، ينقسم إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: باعتبار اللفظ للمعنى، وهو بهذا الاعتبار، خاص وعام ومطلق ومقيد وأمر ونهي.

---

(١) الكافية في الجدل ص٤٦.

(٢) انظر: علم أصول الفقه لخلاف ص١٤٠؛ أصول الفقه لأبي زهرة ص١١٥؛ أصول الفقه لشلبي ص٣٦٦؛ أصول الفقه لبدران أبو العينين ص٣٤٧؛ أصول الفقه للزحيلي ١/١٩٧؛ الوجيز في أصول الفقه د. زيدان ص٧٣.

القسم الثاني: باعتبار استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له أو في غيره، وهو بهذا الاعتبار حقيقة ومجاز، وصريح وكناية.

القسم الثالث: باعتبار دلالة اللفظ على المعنى، أي من حيث وضوح المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل فيه،وهو بهذا الاعتبار، ظاهر ونص ومفسر ومحكم وخفي ومجمل ومشكل ومتشابه.

القسم الرابع: باعتبار كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل فيه، وطرق فهم المعنى من اللفظ وبهذا الاعتبار تكون دلالة اللفظ على المعنى إما بطريق العبارة أو الإشارة أو الدلالة أو الاقتضاء.

وكل هذه التقسيمات وما يندرج تحتها من أنواع؛ هي ما يحتاج إليه المجتهد ويستلزم منه معرفته على وجه الإحاطة والتفصيل من أجل الاستدلال على الحكم الشرعي.

ولعل السبب في ظهور هذه التقسيمات للألفاظ: أن اللفظ قد وضعه الواضع أولاً لمعنى أراده، ثم يستعمل ذلك اللفظ في المعنى الذي وضع له أو في غيره، ثم تكون له دلالة على المعنى الموضوع له أو المستعمل فيه تتفاوت ظهوراً وخفاء، ثم تأتي كيفية هذه الدلالة أو فهم ذلك المعنى من اللفظ، لأن الألفاظ قوالب المعاني.

وتفصيل هذه الأقسام وبيانها يحتل جزءاً كبيراً من مباحث علم أصول الفقه، لا يستغني الناظر عنها في البحث والاجتهاد، يكفي أن نشير إلى أهمية هذا الضابط في هذا المقام بالإحالة إلى مظان البحث في الدلالات وأنواعها إلى كتب الأصول ففيها التمام والكفاية بإذن الله[1].

---

(1) انظر تفصيل المبحث في الدلالات والقواعد اللغوية: الرسالة للشافعي ص٦٢-٦٤؛ المستصفى ٣١٥/١ وما بعدها؛ نهاية السول ١١/٢ وما بعدها؛ فواتح الرحموت ١٧٧/١ وما بعدها؛ البحر المحيط ٣٦/٢ وما بعدها؛ الأحكام للآمدي ١٥٤/٢ وما بعدها؛ شرح الكوكب المنير ٥/٣ وما بعدها؛ اللمع للشيرازي ص٣٧ وما بعدها؛ أصول السرخسي ١١/١ وما بعدها؛ الفصول في الأصول للجصاص ٦/٢ وما بعدها؛ شرح تنقيح الفصول ص٩٦ -٣٢١؛ بيان المختصر للأصفهاني ٧/٢ وما بعدها؛ =

الثاني: عدم إخراج النصوص عن ظواهرها لأغرض فاسدة وتأويلات بعيدة لا تحتملها اللغة.

الاجتهاد في دلالة النصوص له ضوابط وقواعد يجب اتباعها، فليس لكل أحد أن يؤول النصوص ويفسرها بطريقته العقلية دون نظرٍ من الشارع أو سندٍ من القواعد؛ إذ لو كان الأمر كذلك لضاعت النصوص ومدلولاتها الحقيقية ولحل محلها تخيلات وأوهام أهل التأويل الفاسد الذين لا تجمعهم رابطة ولا يستندون لقاعدة إلا خطرات عقولهم وأهوائهم، كما فعلت بعض الفرق الباطنية(١) في تفسيراتهم الغريبة والبعيدة للنصوص وكما يفعل الكثير من العقلانيين المعاصرين(٢).

= الإبهاج للسبكي ٣/٢ وما بعدها؛ روضة الناظر ٥٤٣/٢ ـ ٧٩٦؛ الوصول إلى الأصول لابن برهان ١٢١/١ وما بعدها؛ التبصرة للشيرازي ص١٧-٢٣٩؛ مذكرة أصول الفقه ص٢٠٥ -٨٨٢؛ علم أصول الفقه لخلاف ص١٤٠ وما بعدها؛ أصول الفقه لأبي زهره ص١١٥ وما بعدها؛ أصول الفقه للزحيلي ٩٧/١ وما بعدها؛ أصول الفقه لبدران أبو العينين ص٣٤٧ وما بعدها؛ أصول الفقه لشلبي ص٣٦٦ وما بعدها؛ الوجيز في أصول الفقه د. زيدان ص٢٧٣ وما بعدها؛ كتاب الدلالات وطرق الاستنباط، تأليف د.إبراهيم الكندي، دار قتيبة للنشر والتوزيع، ببروت ودمشق، الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ.

(١) الباطنية مذهب نشأ في القرن الثالث وضعه قوم أشرب في قلوبهم بغض الدين وكراهية النبي ﷺ من الفلاسفة و الملاحدة والمجوس واليهود ليصرفوا الناس عن عبادة الله، فظاهر مذهبهم الرفض وباطنه الكفر، وإنما لزمهم هذا اللقب (الباطنية) لحكمهم بأن لكل ظاهر باطناً، ولكل تنزيل تأويلاً، فأفسدوا العقيدة وهدموا الدين. انظر: الملل والنحل ١ /٢٢٨، الفرق بين الفرق ص١٦ و ٢١٣ -٢٣٣، سير أعلام النبلاء ١٩-٤٠٤.

(٢) وقد سار على درب الغلو الباطني القديم أصحاب التأويل الوضعي العلماني حيث أخضعوا النص القرآني لتصوراتهم العابثة من خلال أفهامهم القاصرة وأحكامهم البعيدة عن شريعة الله عز وجل ومن هؤلاء المستشار محمد سعيد العشماوي في كتابه: (نقد الخطاب الديني) ومقاله في مجلة القاهرة الذي كان بعنوان (إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني) في يناير ١٩٩٣ م وكذلك نصر أبو زيد في كتابه (فلسفة التأويل) و (إشكاليات القراءة وآليات التأويل). انظر: كتاب النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية ص١٧-٢٨ د. محمد عمارة، دار الفكر، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ؛ وكتاب تزييف الوعي لفهمي هويدي ص٦٩ و ٧٠.

ولهذا كان لابد للناظر في النوازل عند تعرفه على أحكامها الواقعة من خلال الأدلة أن لا يعتسف النصوص بالتأويل البعيد ليفتي ويحكم من غير وجه معتبر أو دلالة قائمة.

ولهذا قال الإمام ابن القيم - رحمه الله - منبهاً المفتين لخطر التأويلات الفاسدة: «إذا سئل - أي المفتي - عن تفسير آية من كتاب الله أو سنة رسول الله ﷺ فليس له أن يخرجها عن ظاهرها بوجوه التأويلات الفاسدة لموافقة نحلته وهواه، ومن فعل ذلك استحق المنع من الإفتاء والحجر عليه، وهذا الذي ذكرناه هو الذي صرَّح به أئمة الإسلام قديماً وحديثاً»[(١)].

والمقصود بالتأويل عند الأصوليين ما ذكره ابن قدامة - رحمه الله - بأنه: «صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح به، لاعتضاده بدليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دلّ عليه الظاهر»[(٢)].

ويوضح الشيخ خلاّف[(٣)] - رحمه الله - مقصود الأصوليين بالتأويل بأنه: «صرف اللفظ عن ظاهره بدليل، ومن المقرر أن الأصل عدم صرف اللفظ عن ظاهره، وأن تأويله، أي صرفه عن ظاهره، لا يكون صحيحاً إلا إذا بني على دليل شرعي من نص أو قياس أو روح التشريع أو مبادئه العامة.

وإذا لم يُبن التأويل على دليل شرعي صحيح بل بُني على الأهواء والأغراض والانتصار لبعض الآراء، كان تأويلاً غير صحيح وكان عبثاً

---

(١) إعلام الموقعين ١٨٩/٤.

(٢) روضة الناظر ٥٦٣/٢/انظر: المستصفى ٣٨٧/١؛ الإحكام للآمدي ٥٩/٣؛ بيان المختصر للأصفهاني ٤١٦/٢؛ إرشاد الفحول ص١٧٦.

(٣) هو عبد الوهاب بن عبد الواحد خلاّف: فقيه مصري من العلماء ولد سنة ١٣٠٥هـ وكان أستاذاً للشريعة في كلية الحقوق ثم مفتشاً في المحاكم الشرعية، وأحد أعضاء مجمع اللغة وله عدة مصنفات منها: علم أصول الفقه و أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية والاجتهاد والتقليد، توفي عام ١٣٧٥هـ. انظر ترجمته: الأعلام ١٨٤/٤.

بالقانون ونصوصه، وكذلك إذا عارض التأويل نصاً صريحاً أو كان تأويلاً إلى ما لا يحتمله»[1].

وقد اشترط الأصوليون في التأويل الصحيح شروطاً ـ وقصدنا من التأويل هنا المتعلق بالفروع الفقهية لا الأصول العقدية والعلمية ـ ومن هذه الشروط:

١ ـ أن يكون اللفظ محتملاً للمعنى الذي يؤول إليه؛ بمعنى أن يكون موافقاً لوضع اللغة أو عرف الاستعمال أو عادة صاحب الشرع وكل تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح.

٢ ـ أن يكون ثمّة موجب للتأويل بأن يكون ظاهر النص مخالفاً لقاعدة مقررة معلومة من الدين بالضرورة أو مخالفاً لنص أقوى منه سنداً كأن يخالف الحديث رأياً، ويكون الحديث قابلاً للتأويل فيؤول بدل أن يرد أو يكون النص مخالفاً لما هو أقوى منه دلالة، كأن يكون اللفظ ظاهراً في الموضوع، والذي يخالفه نص في الموضوع،أو يكون اللفظ نصاً في الموضوع والذي يخالفه مفسر، ففي كل الصور يؤول.

٣ ـ ألا يكون التأويل من غير سند، بل لا بد أن يكون له سند مستمد من الموجبات له[2].

ومن التزم بهذه الشروط وعرفها تبين له ما هو مقبول من التأويل مما هو مردود ولم يحتج إلى تكثير الأمثلة كما وقع في كثير من كتب الأصول ـ كما قال الشوكاني رحمه الله[3] ـ وكما يحصل أيضاً في واقع الفتوى عند بعض الفقهاء المعاصرين من أمثلة كثيرة تحوي تأويلات بعيدة غريبة لا تقبلها اللغة ولا الشرع. فكانت هذه الشروط في التأويل ضبطاً لنظر المجتهد

(١) علم أصول الفقه ص١٦٤.
(٢) انظر إرشاد الفحول ص١٧٧؛ أصول الفقه لأبي زهرة ص١٣٥ و ١٣٦.
(٣) إرشاد الفحول ص١٧٧.

وحماية له من الزلل والبعد عن الصواب والقول على الله بغير علم أو هدى.

يقول ابن القيم رحمه الله: «ويكفي المتأولين كلام الله ورسوله بالتأويلات التي لم يردها ولم يدل عليها كلامُ الله أنهم قالوا برأيهم على الله، وقدموا أراءهم على نصوص الوحي، وجعلوها عياراً على كلام الله ورسوله، ولو علموا أي باب شرٍ فتحوا على الأمة بالتأويلات الفاسدة وأي بناء للإسلام هدموا بها، وأي معاقل وحصون استباحوها لكان أحدهم أن يخر من السماء إلى الأرض أحب إليه من أن يتعاطى شيئاً من ذلك»[1].

الثالث: اعتبار العوارض المؤثرة في الحكم.

لا ـ خلاف أنه لا يجوز للناظر المبادرة إلى الحكم المستنبط من الأدلة قبل البحث عن كل ما يمكن أن يكون له أثر على سير الدليل نحو إثبات حكم ما؛ من معرفة العوارض المؤثرة على دليل الحكم كالنسخ والتخصيص والتقييد وغيرها.

فلا يجوز التمسك بشيء من أدلة الشرع وبناء الأحكام عليها حتى يتم استفراغ الوسع في فحص كل ما يمكن أن يعارض هذه الأدلة حتى يسلم الاحتجاج بها «فإن المجتهد إن استقصى أمكن أن يشذ عنه دليل لم يعثر عليه، فكيف يحكم مع إمكانه، وقد انقسم الناس في هذا المقام على ثلاثة مذاهب:

فقال قوم: يكفيه أن تحصل غلبة الظن بالاكتفاء عند الاستقصاء في البحث، كالذي يبحث عن متاع في بيته وفيه أمتعة كثيرة فلا يجده فيغلب على ظنه عدمه.

وقال قوم: لا بد من اعتقاد جازم، وسكون نفس بأنه لا دليل.

وقال قوم: لابد وأن يقطع بانتفاء الأدلة، وإليه ذهب القاضي.ـ وقال

(١) إعلام الموقعين ١٩٢/٤.

الغزالي ـ: والمختار عندنا أن تيقّن الانتفاء إلى هذا الحد لا يشترط، وأن المبادرة قبل البحث لا تجوز بل عليه تحصيل علم، أو ظن باستيفاء القطع»[(١)].

ومن أجل معرفة أدلة الشرع التي تثبت بها الأحكام، نجد أن بعض الأصوليين كالإمام ملاخسرو ـ رحمه الله ـ قد جعلها ثلاثة أقسام:

«١ ـ منها ما يبحث في الفن وهي كونها مثْبتة للأحكام ودالة عليها.

٢ ـ ومنها ما لا يبحث عنه في الفن بالفعل ولكن له مدخل في لحوق ما يبحث عنه في الفن بالأدلة ككونها عامة أو مشتركة أو خبراً واحداً ومشهوراً أو خفياً ومحكماً إلى غير ذلك.

٣ ـ ومنها ما ليس كذلك ككونها قديمة أو حادثة أو مفرداً أو مركباً، فعلية أو اسمية ثلاثية أو رباعية، إلى غير ذلك»[(٢)].

وما ذكره هنا ـ رحمه الله ـ لم يشمل جميع العوارض المؤثرة ولكنه نبه على قسم مهم، ويمكن من خلال ما مضى ذكره ومعرفة ما ينتاب الأدلة من عوارض مؤثرة من خلال النظر والتأمل أن نقسم العوارض المؤثرة في الحكم إلى نوعين من العوارض باعتبار ذاتية العوارض المؤثرة في الدليل وكونها خارجية عنه.

فالنوع الأول من العوارض: العوارض الذاتية في إثبات الحكم:

وهي التي يمكن إرجاع الأقسام التي ذكرها الشيخ ملاخسرو ـ رحمه الله ـ إلى هذا النوع، بالإضافة إلى ما ذكره الإمام الزركشي ـ رحمه الله ـ حيث جعلها عشرة:

«منها ما يرجع لعوارض الألفاظ. وهي خمسة: المجاز والاشتراك

---

(١) المستصفى ٣/٣٧١، تحقيق حمزة بن زهير حافظ.

(٢) مرآة الوصول شرح مرقاة الأصول ١/٣٠.

والنقل والإضمار والتخصيص ومنها ما يرجع لغير ذلك إما للحكم كالنسخ، أو للتركيب كالتقديم والتأخير، أو للواقع كالمعارض العقلي، أو للغة كتغير الإعراب»[1].

وهنا يتأكد لنا ضابط مهم في النظر في الأدلة؛ وهو عدم النظر إلى الدليل المثبت من جهة الاستقلال دون جمع الأدلة الأخرى المتعلقة به والمؤثرة عليه، أو أن ينظر إليه بمعزل عن عوارض الألفاظ التي تؤثر على فهم المعنى المراد من ذات الدليل.

والنوع الثاني من العوارض: العوارض الإضافية المؤثرة في تنزيل الحكم على الواقعة:

وذلك أن اقتضاء الأدلة للأحكام يقع في الأصل مجرداً من التوابع والإضافات المؤثرة في الحكم، كالحكم بإباحة الصيد والبيع والإجارة وسنّ النكاح وما أشبه ذلك، ولكن الحكم قد يختلف عند انضمام بعض التوابع والتي تغير الحكم عند التعيين والتنزيل له في الواقع، ولكن هل يصح الاقتصار في الاستدلال على الدليل المقتضي للحكم الأصلي، أم لابد من اعتبار التوابع والإضافات حتى يُقيد دليل الإطلاق بالأدلة المقتضية لاعتبارها؟

ويجيب عن ذلك الإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ حيث قال: «لا يخلو أن يأخذ المستدل الدليل على الحكم مفرداً مجرداً عن اعتبار الواقع أو لا؛ فإن أخذه مجرداً صح الاستدلال، وإن أخذه بقيد الوقوع فلا يصح، وبيان ذلك أن الدليل المأخوذ بقيد الوقوع معناه التنزيل على المناط المعين، وتعيين المناط موجب في كثير من النوازل إلى ضمائم وتقييدات لا يشعر المكلف بها عند عدم التعيين... ومن الأمثلة على ذلك: قال الله تعالى: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَـٰنِتِينَ﴾[2] تنزيلاً على المناط المعتاد ـ في وجوب القيام للصلاة

---

(١) البحر المحيط ٢٤١/٢.

(٢) سورة البقرة: آية ٢٣٨.

ـ فلما عرض مناط آخر خارج عن المعتاد وهو المرض، بيّنه عليه الصلاة والسلام بقوله وفعله حين جحش شقه[1].

وقال عليه الصلاة والسلام: «أنا وكافل اليتيم كهاتين»[2] ثم لما تعين مناط فيه نظر، قال عليه الصلاة والسلام لأبي ذر: «**لا تولَّينَّ مال يتيم**»[3]... إلى سائر الأمثلة»[4] فاعتبار التوابع والإضافات المؤثرة على مناط الحكم عند التعيين ضابط مهم آخر في تنزيل الأدلة على أحكام الواقعات كما ينبغي أيضاً مراعاة المقصد العام للشارع من هذا الدليل الخاص بأن لا يقضي إلى مخالفته أو يكون طريقاً إلى ضرر محقق أو مفسدة متوقعة.

رابعاً: معرفة طرق الجمع والترجيح عند تعارض النصوص والدلالات:

التعارض بين الأدلة الشرعية معناه عند الأصوليين: «تقابل دليلين ولو عامين على سبيل الممانعة»[5].

وهذا يعني تناقضها بأن يقتضي دليل شرعي حكماً معيناً في مسألة معينة، ويقتضي دليل آخر حكماً آخر في نفس المسألة.

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب الصلاة في السطوح والمنبر والخشب رقمه (٢٥٢).
ورواه مسلم في صحيحه، في كتاب الصلاة، باب ائتمام المأموم بالإمام رقمه (٤١١) ٣٠٨/١.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، في كتاب الطلاق، باب اللعان رقمه (٥٣٠٤) ٤٣٩/٩.
ورواه مسلم في صحيحه، في كتاب الزهد والرقائق، باب الإحسان إلى الأرملة والمسكين واليتيم رقمه (٢٩٨٣).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإجارة، باب كراهة الإمارة بغير ضرورة رقم (١٨٢٦) ١٤٥٧/٣-١٤٥٨.

(٤) الموافقات ٢٩٢/٣- ٢٩٦.

(٥) شرح الكوكب المنير ٦٠٥/٤؛ البحر المحيط ١٠٩/٦؛ إرشاد الفحول ص٢٧٣؛ انظر: المستصفى ٣٩٥/٢؛ فواتح الرحموت ١٨٩/٢؛ روضة الناظر ١٠٢٩/٣؛ التقرير والتحبير ٢/٣؛ المدخل إلى فقه الإمام أحمد ص١٩٦.

والتعارض بهذا المعنى لا يتصور وقوعه في الأدلة الشرعية في الواقع وحقيقة الأمر، لأن الأدلة في الشريعة نصبت لإفادة الأحكام والدلالة عليها، وبهذا يمكن العمل بمقتضاها و يتحقق شرط التكليف بها؛ وهو إمكان العلم بالأحكام مادام المكلف عاقلاً بالغاً، فيستحيل إذاً أن تتعارض الأدلة ويفهم المقصود منها، لأن التعارض يعني التناقض والتجهيل وإبهام المقصود وفوات شرط التكليف، وكل هذا لا يجوز في الشريعة الإسلامية ويستحيل على المشرع الحكيم عز وجل.

إلا أنه إذا استحال وقع التعارض في واقع الأمر، فإنه لا يستحيل بالنسبة لأنظار المجتهدين، فقد يبدوا لبعضهم أن بعض الأدلة يعارض بعضاً لقصور في فهم المجتهد وعدم إحاطته بأدلة المسألة ووجوهها، فيكون التعارض ظاهرياً لا حقيقياً.

يقول الإمام الزركشي ـ رحمه الله ـ: «اعلم أن الله تعالى لم ينصب على جميع الأحكام الشرعية أدلة قاطعة، بل جعلها ظنيه قصداً للتوسيع على المكلفين، لئلا ينحصروا في مذهبٍ واحد لقيام الدليل عليه، وإذا ثبت أن المعتبر في الأحكام الشرعية الأدلة الظنية، فقد تُعارض بعارضٍ في الظاهر بحسب جلائها وخفائها فوجب الترجيع بها، والعمل بالأقوى، والدليل على تعيين الأقوى: أنه إذا تعارض دليلان أو أمارتان فإما أن يعملا جميعاً، أو يلغيا جميعاً، أو يعمل بالمرجوح أو الراجح وهذا متعين»[(١)].

من أجل ذلك التعارض الظاهر وضع الأصوليون قواعد تزيل هذا التعارض منها: العلم بالناسخ والمنسوخ وطرق ترجيح الدلالات بعضها على بعض، وغير ذلك من القواعد و الضوابط الأصولية في هذا الباب[(٢)].

والمجتهد في أحكام النوازل قد يقع له صورٌ من تعارض الأدلة

---

(١) البحر المحيط ١٠٨/٦.

(٢) انظر: قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام ص٤٥٦ وما بعدها؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم ص١٢١؛ المنثور للزركشي ٣١١/١- ٣٥٢؛ الأشباه والنظائر لابن الوكيل ١٦٩/٢ وما بعدها؛ الأشباه والنظائر للسيوطي ص١٤٠-١٥٤.

والدلالات، لابد حينها من معرفة المنهج الذي يجب السير فيه للعمل بالأدلة واعتبارها بدلاً من التوقف فيها عند حصول التكافؤ بينها

وأول ما يجب على المجتهد الناظر عمله عند التعارض التأكد من حصوله بتوفر الأمور الآتية:

١ ـ أن يتساوى الدليلان في القطعية والظنية من جهتي الثبوت والدلالة، فلا تعارض بين قطعي وظني ولا بين نص وقياس.

٢ ـ أن يتساويا في قوة الدلالة بأن تكون دلالتهما من نوع واحد كدلالة العبارة أو الإرشاد أو المنطوق أو المفهوم؛ فإن تفاوت أحدهما على الآخر في القوه فلا تعارض.

٣ ـ أن يتحد محل الحكم وزمانه، فإن اختلف المحل أو الزمن فلا تعارض(١).

فإذا تحقق التعارض بحصول شروطه، فالمنهج الذي ذهب إليه العلماء -عدا الأحناف ـ في العمل عند التعارض، يكون على الترتيب الآتي:

أولاً: محاولة الجمع بينهما، إن أمكن، إذ الحمل على الدليلين أولى من إطراح أحدهما.

ومن أوجه الجمع:

أ ـ حمل أحد الدليلين على حالة،وحمل الآخر على حالة أخرى، وهذا يعرف بحمل العام علي الخاص أو حمل المطلق على المقيد.

ب ـ حمل أحد الدليلين على زمن، وحمل الآخر على زمن، بحيث يكون المتأخر ناسخاً للمتقدم.

---

(١) انظر: البحر المحيط ١١٠/٦؛ إرشاد الفحول ص٢٧٣؛ أصول الفقه لشلبي ص٥٢٤؛ التعارض والترجيح للبرزنجي ١٢٨/٢-١٣٤ دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ؛ التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي د. أحمد الحفناوي ص٤٩ -٥٣، دار الوفاء، مصر الطبعة الثانية، ١٤٠٨ هـ.

ثانياً: إذا لم يكن الجمع فيصار إلى الترجيح بينهما، بوجه من وجوه الترجيح الكثيرة: كأن يرجح النص على الظاهر والمفسر على المجمل من النصوص والمحكم على ما سواه والمنطوق على المفهوم إلى غيرها من أوجه الترجيح المتعلقة بالمتن أو السند أو الدلالات.

ثالثاً: إذا تعذر الترجيح ولم يمكن، فقيل: يتخيّر بينهما، وهذا القول يضعِّفه أن التخيير جمع بين النقيضين، واطِّراح لكلا الدليلين لأن التخيير حكم ثالث غير حكم الدليلين، ولعل الصواب هو التوقف في هذين الدليلين والبحث عن دليل جديد، كأن تتعارض آيتان لا يمكن الجمع بينهما فإنه يصار إلى الاستدلال بالسنة، ومن المعلوم أنه لا تخلو مسألة من دليل وبيان من الشرع علمه من علمه وجهله من جهله[1].

وبناءً على ما سبق فإن المجتهد الناظر إذا أراد الجمع أو الترجيح بين أدلة ظاهرها التعارض فعليه رعاية القواعد والضوابط التي ذكرناها وسبق أن قررها الأصوليون في باب التعارض والترجيح؛ وفي هذا يؤكد الإمام الشاطبي رحمه الله بقوله: «فلا يصح إعمال أحد دليلين متعارضين جزافاً من غير نظر في ترجيحه على الآخر»[2]، ولهذا يعاب على بعض الباحثين الأخذ بأحد الوجوه المتعارضة دون دليل يرجح مذهبه أو قاعدة يستند إليها.

خامساً: الاعتناء بمكانة العقل في فهم النصوص:

من ـ المتفق عليه عند جميع العلماء؛ أن العقل الصريح لا يناقض

---

(١) انظر الخلاف في عمل المجتهد عند وجود التعارض: المستصفى ٣٩٨/٢؛ التقرير والتحبير ٢/٣-٣٥؛ روضة الناظر ١٠٢٩/٣-١٠٣٧؛ الموافقات ٦٤/٥ -٦٥؛ قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام ص٤٥٦ وما بعدها؛ تقريب الوصول ص٤٦٢-٤٦٥؛ شرح الكوكب المنير ٦٠٩/٤ -٦١٣؛ نشر البنود ٢٧٩/٢ ـ ٣٠٠؛ البحر المحيط ١١٤/٦ ـ ١١٦؛ نهاية السول ٤٣٢/٤ -٤٧١؛ بيان المختصر ٣٧١/٣-٣٧٤، المحصول ٤٣٤/٢ -٤٣٨؛ إرشاد الفحول ص٢٧٣ -٢٨٠؛ معالم أصول الفقه ص٢٧٩ ـ ٢٨٠؛ الوجيز في أصول الفقه د. زيدان ص٢٨٣ ـ ٢٤٩؛ التعارض والترجيح للبرزنجي ٢٦٠/١ ـ ٣٠١.

(٢) الموافقات ٦٤/٥ ـ ٦٥.

النقل الصحيح بل يوافقه، وإن حدث أن عارضه النقل الصحيح بطل اعتبار العقل ولم يكن صحيحاً[1]، وذلك للاتفاق الحقيقي بينهما، فالعقل له مكانتة اللائقة به في الشرع، فلم يُجعل العقل أصلاً كلياً أولياً يستغني بنفسه عن الشرع، ولم يُعرض عنه ويُخالف صريحه في دلائله.

بل ـ جعل الشارع العقل شرطاً في معرفة العلوم وكمال وصلاح الأعمال، فالعقل هو المدرك لحجة الله على خلقه إذ لا يصح تكليفٌ للعبد إلا بسلامة عقله من النواقص والعوارض، فلا يستقيم أبداً أن تتعارض قضايا العقول السليمة مع أدلة الشرع الثابتة وقد أثبتت اعتبار العقل بجانب النقل، والإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ استدل على ذلك بأدلة عديدة تدل على عدم التنافي بينهما. من وجوه:

«أحدهما: أنها لو نافتها، لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعي ولا غيره، لكنها أدلة باتفاق العقلاء، فدلّ على أنها جارية على قضايا العقول، وبيان ذلك؛ أن الأدلة إنما نصبت في الشريعة لتتلقها عقول المكلفين؛ حتى يعملوا بمقتضاها من الدخول تحت أحكام التكليف، ولو نافتها؛ لم تتلقها فضلاً عن أن تعمل بمقتضاها...

والثاني: أنها لو نافتها؛ لكان التكليف بمقتضاها تكليفاً بما لا يطاق؛ وذلك من جهة التكليف بتصديق ما لا يصدقه العقل ولا يتصوره، بل يتصوّر خلافه ويصدقه، فإذا كان كذلك امتنع على العقل التصديق ضرورة...

الثالث: أن مورد التكليف هو العقل، وذلك ثابت قطعاً بالاستقراء التام، حتى إذا فُقد ارتفع التكليف رأساً وعُدّ فاقده كالبهيمة المهملة...

الرابع: أنه لو كان كذلك لكان الكفار أوّل من رد الشريعة به لأنهم كانوا في غاية الحرص على ردّ ما جاء به رسول الله ﷺ ـ ولم ينقل عنه أنهم لم يعقلوه بل كانوا يقولون فيه؛ أنه سحر وافتراء وأساطير الأولين...

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٤٦٣/١٦؛ ومختصر الصواعق المرسلة ص٥٠٧.

الخامس: أن الاستقراء دل على جريانها على مقتضى العقول بحيث تصدقها العقول الراجحة وتنقاد لها طائعة أو كارهة ولا كلام في عناد معاند ولا في تجاهل متعام»[1].

فإذا علمنا مكانة العقل في الشرع كان من المهم بيان أن العقل لا يستقل بنفسه بل هو محتاج إلى الشرع الذي عرّفنا ما لم يكن إلى عقولنا سبيل إلى استقلالها بإدراكه أبداً، إذ العقل غريزة في النفس وقوة فيها بمنزلة قوة البصر في العين، فإن اتصل به نور الإيمان والقرآن كان كنور العين إذا اتصل به نور الشمس والنار، وإن انفرد بنفسه لم يبصر الأمور التي يعجز وحده عن دركها[2].

يقول الإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ: «إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرّحه النقل»[3].

ومن هنا كان حرياً بالناظر في النوازل أن يعطي العقل حقه المعتبر في النظر بأن لا يقدمه على النقل ولا يحكّمه على النص بل يعتبره ويستند إليه في فهم النص ويعمله في مجالاته المقررة عند الأصوليين.

وفي وقتنا المعاصر شاعت الفوضى الفكرية لا سيما في مجال الفتوى حتى أصبح من لا حظّ له من العلم وأحياناً من الدين أن يفتي ويقرر أحكاماً شرعية بناءً على تفكيره العقلي وذوقه الشخصي مستخفين بأصول الدين ومبادئ الشرع الثابتة.

وفي ذلك يقول الأستاذ جمال سلطان: «العلاقة بين العقل والنقل وبين الاجتهاد والنص، علاقة قديمة وهي مشكلة تعددت مباحثها في كتب

---

(١) الموافقات ٢٠٨/٣ ـ ٢١٠.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٣٣٩/٣.

(٣) الموافقات ١٢٥/١، انظر: الاعتصام للشاطبي ٨٣١/٢-٨٤٠؛ إعلام الموقعين ٣٩/٢؛ البحر المحيط للزركشي ١٤٧/١؛كشف الأسرار ٧٣٢/٢.

المتكلمين والفقهاء والأصوليين والفلاسفة، بيد أن ثمَّة قواعد أصولية استقرت في الفقه الإسلامي، تحكم مسار الفتوى، وعلى رأسها القاعدة الشهيرة (لا اجتهاد مع النص).

ومما يلفت النظر في الآونة الأخيرة شيوع فوضى الفكر الديني، ولا سيما في مجال الفتوى الشرعية على وجه الخصوص، وأصبحت النصوص الشرعية مهددة، وغائبة، لصالح فروضات العقل العام، بل إن التجرؤ على الفتوى الشرعية أصبح مشاعاً بين كل أحد من الناس، حتى أهل العبث والمجون، ومن لا دين لهم بل؛ حتى من يدينون ـ أصلاً ـ بغير دين الإسلام، حيث غدا من المألوف أن تسمع الواحد منهم يقرر بهدوء تامّ، أن الإسلام لا يقبل كذا وكذا وأن الفعل أو ذاك ليس من الإسلام، وهذا حلال وهذا حرام»[(١)].

يقول الأستاذ فهمي هويدي: «إن التجني والفتوى بغير علم، يشكل قاسماً مشتركاً أعظم بين العلمانيين المتطرفين»[(٢)].

---

(١) أزمة الحوار الديني ص٦٢، طبعة دار الوطن عام ١٤١٢هـ.

(٢) تزييف الوعي ص٤٣.

المبحث الثاني:

التعرف على حكمَ النازلة بالرد إلى القواعد والضوابط الفقهية

وفيه وأربعة مطالب

المطلب الأول: تعريف القواعد الفقهية وبيان الفرق بينها وبين القواعد الأصولية.

المطلب الثاني: تعريف الضوابط الفقهية وبيان الفرق بينها وبين القواعد الأصولية.

المطلب الثالث: أقسام القواعد الفقهية.

المطلب الرابع: مدى أهمية القواعد الفقهية في استخراج أحكام النوازل.

يعتبر علم القواعد الفقهية من أعظم العلوم الشرعية وأهمها للفقيه والمفتي والقاضي والحاكم، إذ به تتدرب النفوس في مآخذ الظنون ومدارك الأحكام، ومن استوعب القواعد وأحاط بها فقد استوعب الفقه كله وانفتح له باب للتعرف على أحكام النوازل والمستجدات من خلال معرفة نظائر الفروع وأشباهها وضم المفردات إلى أخواتها وأشكالها، وقد جعل الإمام السيوطي رحمه الله هذا العلم من أجلّ أنواع الفقه[1].

(١) الأشباه والنظائر ص٢٦.

ولهذا اعتنى بعلم القواعد الفقهية العلماء قديماً وحديثاً، وذلك لتعدد مذاهب الفقهاء واختلاف طرقهم في الاستنباط، ولكثرة المسائل الفقهية وتنوعها وتشعبها؛ فعندها رأى العلماء المجتهدون والفقهاء المتمرسون أن الحاجة ماسة لوضع قواعد كلية وأصول عامة تجمع تلك الفروع والمسائل الكثيرة المتفرقة حتى لا يتوه طالب الحكم بين أشتات الجزئيات وأحكام المسائل المختلفات، فقام عدد من أكابر فقهاء المذاهب الذين أحاطوا علماً بمناهج كبار الأئمة السابقين وأصولهم فتعرفوا علل الأحكام التي يستنبطها أولئك، واستقصوا أنواع الأحكام المتشابهة التي تجمع بين المسائل المختلفة، فجمعوا الشبيه إلى شبيهه وضموا النظير إلى نظيره وضبطوا ما تشابه وتماثل برباط وضابط واحد هو القاعدة.

فتكونت بذلك القواعد الفقهية التي تجمع كل واحدة منها المسائل المتحدة في حكمها وتنظمها بسلك واحد؛ فكان هذا العمل الجليل العظيم أساساً سليماً وقياساً صحيحاً مستقيماً لاستنباط واستخراج علل الأحكام الفقهية.

ومن هنا ازدهرت حركة التدوين والجمع للقواعد والضوابط الفقهية واتسعت دائرتها اتساعاً كبيراً، وصار علماً قائماً بذاته وبالأخص في القرن السابع والثامن الهجري؛ فكثرت مادته وأقبل الفقهاء عليه وعكفوا على تلقيه وتزاحموا على الاغتراف منه، وتنافسوا في الكشف عن كنوزه وذخائره[1].

فكان هذا العلم مناراً واضحاً لخلود الشريعة وبقاء أحكامها وتجديداً للفقه واستمراراً له في كل زمان ومكان، وما أجمل كلام الإمام القرافي رحمه الله في هذا المقام حيث قال: «وهذه القواعد مهمة في الفقه عظيمة

---

(١) انظر: القواعد الفقهية تأليف: د. يعقوب الباحسين ص٣٣٥، نشر مكتبة الرشد بالرياض الطبعة الأولي ١٤١٨ هـ؛ والقواعد الفقهية تاريخها وأثرها في الفقه تأليف: د. محمد الوائلي ص٢١، مطبعة الرحاب بالمدينة، الطبعة الأولي١٤٠٧ هـ؛ موسوعة القواعد الفقهية، تأليف: د. محمد صدقي البورنو ١/٦و٧، الطبعة الأولى ١٤١٦ هـ.

النفع وبقدر الإحاطة بها يعظم قدر الفقيه ويشرف ويظهر رونق الفقه ويعرف، وتتضح مناهج الفتاوى، وتكشف فيها تنافس العلماء، وتفاضل الفضلاء، وبرز القارح على الجذع[1]، وحاز قصب السبق من فيها برع، ومن جعل يخرّج الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية تناقضت عليه الفروع واختلفت وتزلزلت خواطره فيها واضطربت، وضاقت نفسه لذلك وقنطت، واحتاج إلى حفظ الجزئيات التي لا تتناهى وانتهى العمر ولم تقصد نفسه من طلب مناها، ومن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكليات، واتحدّ عنده ما تناقص عند غيره وتناسب، وأجاب الشاسع البعيد وتقارب وحصّل طلبته في أقرب الأزمان، وانشرح صدره لما أشرق فيه من البيان... فبين المقامين شأو بعيد وبين المنزلتين تفاوت شديد»[2].

ولعلنا من خلال هذا المبحث أن نبين دور القواعد الفقهية في تعرف المجتهد على أحكام النوازل والواقعات المستجدة من خلال المطالب التالية.

المطلب الأول:
تعريف القواعد الفقهية،
وبيان الفرق بينها وبين القواعد الأصولية

دأب الباحثون في علم القواعد الفقهية إذا أرادوا الدخول فيه أن يعرّفوا القاعدة لغة واصطلاحاً؛ لكي يدخل القارئ في الموضوع وهو على بصيرة من الأمر، ويتبين له المفهوم الصحيح للقاعدة الفقهية في ضوء ذلك التعريف كما هو الشأن في سائر الموضوعات.

---

(١) القارح من الخيل: ما أكمل خمس سنين والجذع ما كان في الثانية من عمره؛ والمعنى غلب القوي الضعيف.
انظر: فقه اللغة للثعالبي ص٩٦.

(٢) الفروق ١/٣.

فمعنى القاعدة في اللغة:

يأتي على عدّه معان، منها:

أ ـ القواعد بمعنى أساطين البناء وأعمدته وأسسه، ومن هذا المعنى قوله: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَٰعِيلُ﴾[١]

ب ـ قواعد الهودج وهي الخشبات الأربع المعترضة في أسفله تركبّ عليه عيدان الهودج.

ج ـ قواعد السحاب: أصولها المعترضة في آفاق السحاب.

د ـ القواعد من النساء وهن الكبيرات المسنات اللواتي قعدن عن الحيض والولد أو قعدن عن الأزواج[٢].

وإذا أمعنا النظر في هذه المعاني المتعددة، وجدناها تؤول كلها إلى معنى واحد يجمعها وهو الأساس، فقواعد كل شيء: أسسه وأصوله التي ينبني عليها، سواء كان ذلك الشيء حسناً كما في الأمثلة أو معنوياً كما نقول مثلاً: قواعد الإسلام وقواعد العلم وغير ذلك[٣].

أما تعريف القاعدة الفقهية اصطلاحاً:

فقد عرَّفها كثير من أهل العلم بتعريفات مختلفة بناءً على اختلافهم في مفهومها هل هي قضية كلية أو أغلبية؟. ولهذا يمكن أن نقول أن هناك اتجاهين واضحين في بيان معنى القاعدة.

---

(١) سورة البقرة: آية: ١٢٧

(٢) لنظر: لسان العرب ٣٦١/٣؛ القاموس المحيط ص٣٩٧؛ مختار الصحاح ص٤٧٩؛ معجم مقاييس اللغة ١٠٩/٥؛ المصباح المنير ص٢٦٣.

(٣) انظر: نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، تأليف د. محمد الروكي ص٣٨ من منشورات كلية الآداب بجامعة الملك محمد الخامس بالرباط، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.

الاتجاه الأول: وهو من عرّفها بأنها قضية كلية، ومن هؤلاء الفقهاء:

أ ـ تعريف الإمام الجرجاني ـ رحمه الله ـ حيث قال: «قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها»(١).

ب ـ وعرَفها الإمام المحلي ـ رحمه الله ـ بأنها: «قضية كلية يتعرف منها أحكام جزئياتها»(٢).

ج ـ وعرفها الإمام التفتازاني ـ رحمه الله ـ بأنها: «حكم كلي ينطبق على جميع جزئياته ليتعرف أحكامها منه»(٣).

د ـ وعرفها صاحب منافع الدقائق شرح مجامع الحقائق(٤) ـ رحمه الله ـ بأنها: «حكم كلي ينطبق على جميع جزيئاته ليتعرف به أحكام الجزئيات والتي تندرج تحتها من الحكم الكلي»(٥).

هـ ـ وقال المقَّري ـ رحمه الله ـ في تعريفها: «كل كلي أخص من الأصول وسائر المعاني العقلية العامة وأعم من العقود وجملة الضوابط الفقهية الخاصة»(٦).

إلى غيرها من التعريفات الكثيرة المدعمة لهذا الاتجاه وإن اختلفت في عباراتها وحدّها من حيث الجمع والمنع لمفهوم القاعدة(٧).

---

(١) التعريفات ص٢١٩.

(٢) القواعد ٢١٢/١.

(٣) حاشية المحلي على جمع الجوامع ٢٢,٢١/١.

(٤) شرح التلويح على التوضيح ٥٣/١.

(٥) هو مصطفى بن محمد الكوزلحصاري، المراوي، الرومي، الحنفي، الملقب بخلوصي، فقيه أصولي، متكلم من آثاره: حاشية على الشرح الصغير لإبراهيم الحلبي وسماها حلية الناجي في فروع الفقه الحنفي، ومنافع الدقائق شرح مجامع الحقائق للخادمي وغيرها توفي سنة ١٢١٥هـ. انظر ترجمته: معجم المؤلفين ٢٨٣/٢.

(٦) منافع الدقائق شرح مجامع الحقائق لأبي سعيد الخادمي ص٣٠٥، طبعة دار الطباعة العامرة سنة ١٢٧٣هـ.

(٧) انظر: شرح الكوكب المنير ٤٤/١؛ كشاف القناع للبهوتي ١٦/١؛ المصباح المنير للفيومي ص٢٦٣؛ والكليات للكفوي ص٧٢٨؛ المدخل الفقهي العام ٩٤٧/٢.

الاتجاه الثاني: وهو من عرَّفها بأنها حكم أكثري أو قضية أغلبية؛ نظراً لما يستثنى منها من فروع وينطبق هذا الاتجاه على تعريف شهاب الدين الحموي[1] ـ رحمه الله ـ بأنها: «حكم أكثري لا كلي ينطبق على أكثر جزيئاته لتعرف أحكامها منه»[2].

وهذا النظر للقواعد الفقهية يؤيده ما قاله صاحب تهذيب الفروق[3]: «ومن المعلوم أن أكثر قواعد الفقه أغلبية»[4].

وذلك أن أكثر القواعد يوجد بها مسائل مستثناه من تلك القواعد تخالف أحكامها حكم القاعدة ويلاحظ هذا الأمر من يطالع كتب القواعد.

يتلخص مما مضى ذكره من التعريفات في ما يلي:

أولاً: أن الاتجاه الأول في تعريف القاعدة على أنها حكم كلي أنسب للأمور الآتية:

أ ـ أن شأن القواعد أن تكون كلية. وتخلف بعض الفروع والجزئيات عن حكم القاعدة لا يقدح في أصل القاعدة؛ يقول الإمام الشاطبي

(١) هو أبو العباس أحمد بن محمد بن مكي المعروف بشهاب الدين الحموي الحنفي المصري الوفاة، كان فقيه الحنفية في مصر ومدرساً بالمدرسة السليمانية بالقاهرة توفي سنة ١٠٩٨ هـ.

انظر ترجمته: معجم المؤلفين ٢٩٣/٢، الأعلام ٢٣٩/١.

(٢) غمز عيون البصائر ٥١/١، ويؤيد هذا الاتجاه محقق كتاب القواعد للمقري د. أحمد بن حميد ١٠٧/١، وصاحب كتاب التحقيق الباهر شرح الأشباه والنظائر لمحب هبة الله التاجي، انظر: مقدمة كتاب القواعد للحصني تأليف د. الشعلان٢٢/١.

(٣) هو محمد بن علي بن حسين بن إبراهيم المكي المالكي، فقيه، من أهل الحجاز، مغربي الأصل ولد سنة ١٢٨٧هـ بمكة وتعلم بها وتولى إفتاء المالكية بها ودرس بالحرم، وتوفى بالطائف سنة ١٣٦٧هـ.

من آثاره: تهذيب الفروق للقرافي، وتدريب الطلاب في النحو. انظر ترجمته: معجم المؤلفين ٣١٨/١٠، والأعلام ٣٠٥/٦.

(٤) تهذيب الفروق ٣٦/١.

ـ رحمه الله ـ: «لأن الأمر الكلي إذا ثبت كلياً فتخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجه عن كونه كلياً، وأيضاً فإن الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي»[1].

ب ـ إن الفرع المخرج عنها بدليل عند الفقهاء، إما أن يدخل تحت قاعدة أخرى، أو لا. وعلى كلٍ فهي كلية بالنسبة إلى غير ذلك الفرع المخرج؛ فكما أن الدليل أو المقتضى أخرج الفرع عنها كذلك خصصها بما وراءه.

ج ـ ذكره الإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ بقوله: «وأيضاً فالجزئيات المتخلفة قد يكون تخلفها لحِكَمٍ خارجة عن مقتضى الكلي، فلا تكون داخلة تحته أصلاً»[2].

ثانياً: أن التعريفات السابقة لا تخلو من انتقاد يوَّجه إليها باستثناء تعريف المقّري رحمه الله مع ما فيه من غموض وإبهام، أما التعريفات الأخرى فلا يوجد فيها ما يُشعر بعلاقتها بالفقه فقد تصلح أن تكون تعريفاً لقاعدة أي فن، كذلك هي غير مانعة من دخول الضابط.

ثالثاً: ومن خلال التعريفات الماضية؛ سنختار ما يمكن أن يكون أسلمها من الإشكالات والغموض، فنقول في تعريف القاعدة الفقهية: «هي حكم كلي فقهي ينطبق على فروع كثيرة من أكثر من باب»[3].

ـ شرح التعريف:

(حكم): هو التعبير السليم في وصف القاعدة من حيث كونه معظم القضية وأهم ما فيها لأنه مناط الفائدة ومناط التصديق والتكذيب.

(كلي): بمعنى أن تكون القاعدة شاملة لجميع أفرادها الذين ينطبق

---

(١) الموافقات ٢/٨٣ و ٨٤.

(٢) الموافقات ٢/٨٤، انظر: المدخل الفقهي العام ٢/٩٤٨ و ٩٤٩.

(٣) هذا التعريف قريب مما اختاره د. الشعلان في مقدمته لتحقيق كتاب القواعد للحصني ١/٢٣.

عليهم معناها ولا يخلُّ بكليتها خروج بعض أفرادها نظراً لمعارضة أثر أو ضرورة أو قيد أو علّة مؤثرة تخرجها من هذا الاطراد ـ كما بينا سابقاً ..

(فقهي): يخرج القواعد في الفنون الأخرى، وقيد في المعنى المراد بحثه في هذا المبحث والمتعلقة بالقواعد الفقهية لا غيرها من القواعد.

(ينطبق على فروع كثيرة): بمعنى أن تكون القاعدة حكماً كلياً لكثير من الفروع والجزيئات المندرجة ضمن معنى القاعدة وحكمها العام.

(من أكثر من باب): هذا قيد في التعريف يخرج الضابط؛ وذلك أنه يشمل جزيئات من باب واحد فقط[1].

ـ الفرق بين القواعد الفقهية والقواعد الأصولية:

علم الفقه وعلم أصول الفقه علمان مرتبطان بارتباط وثيق بحيث يكاد المرء يجزم بالوحدة بينهما.

وكيف لا يكون ذلك وأحدهما أصل والآخر فرع لذلك الأصل، كأصل الشجرة وفرعها، فالأصولي ينبغي أن يكون فقيهاً والفقيه ينبغي أن يكون أصولياً وإلا كيف يمكن استنباط الحكم من الدليل؟ وكيف يكون مجتهداً من لم يتبحر في علم الأصول؟

ومع ذلك يمكن أن يقال: إنهما علمان متمايزان فأحدهما مستقل عن الآخر من حيث موضوعه واستمداده وثمرته والغاية من دراسته.

وبالتالي فإن قواعد كل علم منهما تتميز عن قواعد الآخر تبعاً لتمايز موضوعي العلمين:

---

(١) انظر للاستزادة في تعريف القاعدة والمناقشة حولها: القواعد الفقهية للباحسين ص١٣-٥٤؛ القواعد الفقهية للندوي ص٣٩-٤٥؛ مقدمة موسوعة القواعد لفقهية ١٩/١-٢٤؛، نظرية التقعيد الفقهي للروكي ص٣٨-٤٨؛ مقدمة قواعد المقري ١٠٣/١ -١٠٨؛ مقدمة قواعد الحصني ٢١/١-٢٤؛ مقدمة الأشباه والنظائر لابن الوكيل ١٧/١-١٩؛ معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية تأليف: د. محمود عبد الرحيم عبد المنعم ٦١/٣، دار الفضيلة للنشر والتوزيع بالقاهرة.

فموضوع علم أصول الفقه هو أدلة الفقه الإجمالية ووجوه استنباط الأحكام وما يعرض لكل منهما، وأما موضوع علم الفقه فهو أفعال المكلفين وما يستحقه كل فعل من حكم شرعي عملي. وبالتالي فإن قواعد علم أصول الفقه تفترق وتتميز عن قواعد علم الفقه.

ولعل الإمام القرافي ـ رحمه الله ـ أول من ميّز بين القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية، فقد جاء في مقدمة الفروق ما يلي:

«فإن الشريعة المعظمة المحمدية ـ زاد الله تعالى منارها شرفاً وعلواً ـ اشتملت على أصول وفروع؛ وأصولها قسمان:

أحدهما: المسمى بأصول الفقه، وهو في غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة، وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح، ونحو الأمر للوجوب والنهي للتحريم، والصيغة الخاصة للعموم ونحو ذلك...

والقسم الثاني: قواعد فقهية كلية، كثيرة العدد، عظيمة المدد، مشتملة على أسرار الشرع وحكمه، لكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يحصى، ولم يذكر شيء منها في أصول الفقه، وإن اتفقت الإشارة إليه هنا لك على سبيل الإجمال، فبقي تفصيله لم يتحصل»[1].

ونوّه بها في موضع آخر بقوله: «فإن القواعد ليست مستوعبة في أصول الفقه بل للشريعة قواعد كثيرة جداً عند أئمة الفتوى والقضاء لا توجد في كتب أصول الفقه أصلاً»[2].

وإذا وازنّا موازنة عامة بين القواعد الأصولية والقواعد الفقهية تبين لنا عدَة أمور قد تعد فوارق رئيسية بين المصطلحين:

١ ـ من جهة الحدّ، فحدّ القواعد الفقهية: مجموعة القواعد التي يجتمع عندها كثير من الفروع الفقهية لعلاقة بينهما، أما القواعد الأصولية

---

(١) الفروق ١/٢و٣.

(٢) المرجع السابق ٢/١١٠.

فيمكن أن تحدّ بأنها مجموعة القواعد التي توضح للفقيه طرق استخراج الأحكام من الأدلة الشرعية.

٢ ـ من جهة الموضوع، فموضوع القاعدة الفقهية أفعال المكلفين بينما موضوع القاعدة الأصولية الأدلة الشرعية. فالقاعدة الأصولية (النهي يقتضي الفساد)[١] موضوعها كل دليل في الشريعة ورد فيه نهي، بينما القاعدة الفقهية (المشقة تجلب التيسير)[٢] موضوعها كل فعل من أفعال المكلف يجد فيه مشقة معتبرة شرعاً[٣].

٣ ـ من جهة الثمرة، فثمرة القاعدة الأصولية التمكن من استنباط الحكم الشرعي الفرعي بينما ثمرة القاعدة الفقهية جمع الفروع المتشابهة في الحكم تحت رباط قياسي واحد.

٤ ـ من جهة المستفيد منها: فالقاعدة الفقهية يمكن أن يستفيد منها الفقيه والمتعلم، حيث إن كل قاعدة تشتمل على حكم كلي لعدد من المسائل فالرجوع إليها أيسر من الرجوع إلى حكم كل مسألة على حدة.

بينما المستفيد من القاعدة الأصولية: هو المجتهد خاصة، حيث يستعملها عند استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها.

٥ ـ من جهة الاستمداد، فالقاعدة الفقهية مستمدة من الدليل الشرعي أو المسائل الفرعية المتشابهة في الحكم بينما القاعدة الأصولية مستمدة مما يستمد منه علم الأصول؛ العربية وعلم الكلام وتصوّر الأحكام[٤].

٦ ـ من جهة الوجود في الواقع، فالقواعد الفقهية متأخرة في الوجود الواقعي والذهني أيضاً عن القواعد الأصولية لأنها جمع للفروع المتشابهة في

---

(١) انظر: حاشية المحلى على جمع الجوامع ٣٥٦/٢؛ شرح الكوكب المنير ٤٤٥/٤.

(٢) انظر: المسودة ص٨٢؛ شرح تنقيح الفصول ص١٧٣؛ شرح الكوكب المنير ٨٤/٣.

(٣) انظر هذا الفرق: مجموع الفتاوى لابن تيمية ١٦٧/٢٩.

(٤) انظر: شرح الكوكب المنير ٤٨/١؛ الأحكام للآمدي ٩/١.

رباط مشترك وهذا لا يكون إلا بعد وجود الفروع التي يسبق وجودها وجود القواعد الأصولية.

٧ ـ من جهة المسائل، فمسائل علم القواعد الفقهية: القواعد الفقهية من حيث التطبيق على الفروع، أما مسائل علم أصول الفقه: فهي عائدة إلى أربعة أركان: الحكم والدليل وطرق الاستنباط وشروط المستنبط. وهذا الفرق أخص من الفرق الثاني المتعلق بالاختلاف من جهة الموضوع.

هذه بعض الفروق بين القواعد الفقهية والقواعد الأصولية، وقد يظهر من خلالها وجود علاقة بين هذين النوعين من القواعد هي: العموم والخصوص الوجهي؛ حيث يجتمعان في وجه هو: أن كلاً من قواعد العلمين يندرج تحته فروع وتختلفان فيما عدا ذلك: من نوع هذه الفروع المندرجة وكيفية اندراجها ـ كما بينا سابقاً ـ[1].

ولعل من الجدير ذكره في هذا المقام؛ أن أبين العلاقة بين بعض القواعد التي توجد عند الأصوليين والفقهاء ولعل هذا التداخل والتراوح لتلك القواعد بين القسمين المتقدم ذكرهما يرجع في حقيقته إلى اختلاف نوع النظر إلى تلك القواعد.

مثال ذلك: قاعدة سد الذرائع أو العرف؛ فإذا نظرنا إليها باعتبار موضوعها دليلاً شرعياً كانت قاعدة أصولية، وإذا نظرنا إليها باعتبارها فعلاً للمكلف كانت فقهية. فإذا قيل: كل مباح أدى فعله إلى حرام أو أدّى الإتيان به إلى حرام فهو حرام سداً للذريعة كانت القاعدة فقهية. وإذا قيل الدليل المثبت للحرام مثبت لتحريم ما أدى إليه كانت القاعدة أصولية.

---

(١) انظر مزيد بيان حول الفروق: مقدمة قواعد الحصني للشعلان ٢٥/١؛ أصول الفقه لأبي زهرة ص١٠؛ القواعد الفقهية للباحسين ص١٣٥ -١٤٢؛ القواعد الفقهية للوائلي ص١٣؛ القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية ص١٣١-١٣٢؛موسوعة القواعد الفقهية ٢٥/١ ـ ٢٧؛ نظرية التقعيد الفقهي ص٥٦-٦٠؛ القواعد الفقهية للندوي ص٦٧-٧٠.

والعرف: إذا فسر بالإجماع العملي أو المصلحة المرسلة كانت قاعدة أصولية، وإذا فسر بالقول الذي غلب في معنى معين، أو بالفعل الذي غلب الإتيان به كانت قاعدة فقهية[1].

المطلب الثاني:
تعريف الضوابط الفقهية،
وبيان الفرق بينها وبين القواعد الفقهية

ـ تعريف الضوابط الفقهية في اللغة:

الضوابط جمع ضابط وهو في اللغة اسم فاعل من الضبط، وهو لزوم الشيء وحبسة.

ويأتي بمعنى حفظ الشيء بالجزم، والرجل ضابط أي حازم، وهناك معانٍ أخرى للضبط لا تخرج عن معنى الحصر والحبس والقوة[2].

ـ تعريف الضوابط الفقهية في الاصطلاح:

لم ـ أطلع على تعريف محدد للضوابط الفقهية بمعنى الحدّ الجامع المانع لهذا المصطلح، ولكن الغالب عند الفقهاء أنهم يذكرون الضوابط الفقهية في حالة التفريق بينها وبين معنى القواعد الفقهية، ولاشك أن الفروق لا تعطي المعنى الشامل للمصطلح المراد بيانه. ويمكن أن نذكر سبباً آخر لعزوف بعض الفقهاء عن ذكر تعريف خاص بالضوابط الفقهية؛ أن بعضهم لم يفرق بين القاعدة والضابط ولذلك اكتفوا بتعريف القاعدة الفقهية لاشتمالها على معنى الضابط.

---

(١) انظر: القواعد الفقهية للندوي ص٧٠-٧١؛ نظرية التقعيد الفقهي للروكي ص٥٧ و٥٨.

(٢) انظر: الصحاح للجوهري ١٠٣٩/٣؛ معجم مقاييس اللغة ٣٦٨/٣؛ القاموس المحيط للفيروزبادي ص٨٧٢؛ مختار الصحاح ص٣٣٠.

ومن هؤلاء الفقهاء الكمال ابن الهمام[1]، والفيومي[2] صاحب المصباح المنير[3]، وعبد الغني النابلسي[4][5] رحمهم الله وغيرهم[6].

ولعل التفريق بين مصطلحي الضابط والقاعدة هو الذي سار علية أكثر الفقهاء المتأخرين وذلك لاستقرار العلم ووضوح مصطلحاته وبلوغه مرحلة النضج والاستقرار.

ويمكن أن نختار للضابط تعريفاً اصطلاحياً بأنه: «حكم كلي فقهي ينطبق علي فروع كثيرة من باب واحد».

ـ شرح التعريف:

لا ـ يختلف تعريف الضابط عما قلناه في تعريف القاعدة وبيان محترزات التعريف، ولكن قولنا: (من باب واحد) قيد مهم في التعريف، لإخراج القاعدة؛ فإن فروعها في أكثر من باب.

الفرق بين الضوابط الفقهية والقواعد الفقهية:

من ـ خلال المقارنة بين تعريف القاعدة وتعريف الضابط يظهر لنا أنهما يشتركان في أن كلاً منهما ينطبق على عدد من الفروع الفقهية.

---

(١) انظر: التقرير والتحبير ٢٩/١.
(٢) هو أحمد بن محمد بن علي الفيومي الحموي، أبو العباس، فقيه لغوي، نشأ بالفيوم، ومهر في العربية والفقه اشتهر بكتابه «المصباح المنير» رحل إلى حماة واستقر بها خطيباً للملك المؤيد إسماعيل توفي عام ٧٧٠هـ.
انظر ترجمته: معجم المؤلفين ١٣٢/٢، الأعلام ٢٢٤/١.
(٣) انظر: المصباح المنير ص٢٦٣.
(٤) هو عبد الغني بن إسماعيل بن عبد الغني النابلسي، الشاعر، عالم بالدين والأدب، مكثر من التصنيف، ولد ونشأ بدمشق ورحل إلى بغداد وسافر إلى مصر والحجاز ثم استقر في دمشق وبها توفي سنة ١١٤٣هـ.له عدة مصنفات وفي أكثر من فن. انظر ترجمته: معجم المؤلفين ٢٧١/٥، الأعلام ٣٢/٤.
(٥) انظر: كشف الخطائر عن الأشباه والنظائر (مخطوط، و: ١٠) نقلاً عن القواعد الفقهية للندوي ص٤٧.
(٦) انظر: القواعد الفقهية للباحسين ص٥٩.

ويفترقان في أن الضابط يشمل الفروع والجزئيات الفقهية من باب واحد على حين أن القاعدة تشتمل على فروع في أكثر من باب.

فقاعدة (الأمور بمقاصدها) تدخل في أبوابٍ فقهية متعددة؛ كالطهارة والصلاة والزكاة والصيام والحج والنكاح والطلاق... إلخ.

وقد قال الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ: «أنها تدخل في سبعين باباً»[1].

أما الضابط فهو يجمعها من باب واحد مثل: (كل ما أوجب غسلاً أوجب وضوءاً إلا الموت) ومثل: (الحدث لا يتبعض) و(بدن المغتسل كالعضو الواحد)؛ فهذه الضوابط تجمع فروعاً ولكن من باب واحد[2].

وقد نبه على هذا الفرق بعض الفقهاء والأصوليين منهم الإمام تاج الدين السبكي ـ رحمه الله ـ حيث قال: «إن الغالب فيما اختص بباب وقصد به نظم صور متشابه أن يسمى ضابطاً»[3] وكما جاء في كلام البناني ـ رحمه الله ـ في حاشيته على جمع الجوامع: «والقاعدة لا تختص بباب بخلاف الضابط»[4].

وسار على ذلك النهج في التفريق الإمام السيوطي[5] وابن نجيم[6] والفتوحي[7] والكوفي[8] رحمه الله وغيرهم وهو الذي استقر عليه أكثر المتأخرين[9].

---

(١) الأشباه والنظائر للسيوطي ص٤٣.
(٢) القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية للميمان ص١٣٠.
(٣) الأشباه والنظائر ١/١١.
(٤) ٢/٣٥٦.
(٥) الأشباه والنظائر في النحو ١/٧.
(٦) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص١٩٢.
(٧) شرح الكوكب المنير ١/٣٠.
(٨) الكليات ص٧٢٨.
(٩) انظر: القواعد الفقهية للباحسين ص٦٣ ـ ٦٧.

وهناك فرق آخر ذكره بعض الفقهاء المعاصرين وهو أن القاعدة في الأعم الأغلب متفق على مضمونها بين المذاهب أو أكثرها، وأما الضابط فهو يختص بمذهب معين قد يخالفه فيه فقهاء آخرون من نفس المذهب[1].

وقد أهتم كثير من العلماء بعرض الضوابط ووضع المسائل الفقهية المندرجة تحتها في إطارها بصورة تبرز تلك الضوابط، وهناك المصنفات الكثيرة في هذا المقام منها على سبيل المثال:

- عند الأحناف كتاب (الفوائد الزينية في فقه الحنفية)[2] وصل فيه مصنفه ابن نجيم - رحمه الله - إلى وضع خمسمائة ضابط تتخللها أحياناً قواعد فقهية[3].

- وعند المالكية رسالة بعنوان (كليات ابن غازي)[4][5] (وكليات المقري)[6] وجلها ضوابط فقهية ذات شأن وقيمة في الفقه المالكي.

- وعند الشافعية كتاب (الاستغناء في الفروق والاستثناء)[7] للبكري

---

(١) ذكره د. محمد صدقي البورنو، في كتابه موسوعة القواعد الفقهية ١/٣٥.

(٢) توجد منه عدة نسخ مخطوطة منها في مكتبة أيا صوفيا بتركيا رقم (١٥٦٨) ومكتبة كوبريلي باستانبول رقم (٦٦٥) وفي مكتبة الأسد بدمشق رقم (٦٠٣١) و (٨١٤٠فقه حنفي) و(١٦١٧٥).

(٣) انظر: القواعد الفقهية للندوي ص٤٨.

(٤) هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد المعروف بابن غازي العثماني المكناسي، كانت حياته حياة علم ودراسة وتأليف وكان ماهراً في القراءات مبرزاً في علوم العربية والفقه والتفسير والحديث وكان من المجاهدين الشجعان توفي سنة ٩١٩هـ،
له مؤلفات عديدة منها: إسعاف السائل في تحرير المقاتل والدلائل وإنشاد الشريد في ضوال القصيد، وحاشية على مختصر خليل وغيرها كثير. انظر ترجمته: مقدمة فهرس ابن غازي لمحمد الزاهي ص٧.

(٥) توجد منه اكثر من نسخة مثلاً في المكتبة الوطنية بتونس برقم (٣١١٥) وبرقم (١٦٩٤) مجاميع.

(٦) توجد منه نسخة في المكتبة الوطنية بتونس برقم (١٦٩٤) مجاميع، وقد حقق كلا الكتابين الأستاذ الفاضل د. محمد أبو الأجفان ونال بهما درجات علمية.

(٧) انظر: مقدمة الكتاب (الاستغناء في الفروق والاستثناء) ١/٢٧.

رحمه الله وذكر فيه تقريباً ستمائة قاعدة وجلها ضوابط فقهية.

وعند الحنابلة كتاب «القواعد لابن رجب»[1] وأغلبه ضوابط فقهية مذهبية في أبواب معينة من الفقه.

المطلب الثالث:
أقسام القواعد الفقهية.

القواعد الفقهية ليست نوعاً واحداً ولا كلها في مرتبة واحدة، وإنما هي أنواع ومراتب، ويمكن أن تقسم قواعد الفقه من عدّة وجوه[2]:

أولاً: من ناحية شمولها. ويمكن أن تقسم إلى الأنواع التالية:

١ ـ القواعد التي تشتمل مسائل كثيرة من أبواب متعددة؛ كالقواعد الخمس وهي: أ ـ الأمور بمقاصدها[3].

ب ـ اليقين لا يزول بالشك[4].

ج ـ المشقة تجلب التيسير[5].

د ـ الضرر يزال[6].

هـ ـ العادة محكمة[7].

---

(١) انظر: مقدمة القواعد لابن رجب ص٣؛ القواعد الفقهية للباحسين ص٣٣٥.

(٢) انظر: مراجع هذا التقسيم إلى ما كتبه: د. الباحسين في القواعد الفقهية ص١١٨-١٣٢؛ د. الشعلان في مقدمة القواعد للحصني ١/٣٠-٣٢؛ د. البورنو في موسوعته للقواعد الفقهية ١/٣٢-٣٥؛ د. الندوي في القواعد الفقهية ص٣٥١-٣٥٣؛ د. ابن حميد في مقدمته لقواعد المقرّي ١/١١٠-١١٢ وغيرهم؛ وارتضيت تقسيم د. الشعلان لوضوحه.

(٣) الأشباه والنظائر للسيوطي ص٣٨؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم ص٢٢.

(٤) الأشباه والنظائر للسيوطي ص١١٨؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم ص٦٠.

(٥) الأشباه والنظائر للسيوطي ص١٦٠؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم ص٨٤.

(٦) الأشباه والنظائر للسيوطي ص١٧٣؛ الأشباه والنظائر لابن تجيم ص٩٤.

(٧) الأشباه والنظائر للسيوطي ص١٨٢؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم ص١٠١.

٢ ـ القواعد التي تشتمل مسائل كثيرة، إلا أنها أقل من سابقتها، وأطلق عليها السيوطي وابن نجيم ـ رحمهما الله ـ قول «قواعد كلية يتخرج عليها ما لا ينحصر من الصور الجزئية»[١] وقد ذكر السيوطي ـ رحمه الله ـ منها أربعين قاعدة وابن نجيم ـ رحمه الله ـ ذكر تسعة عشر قاعدة. منها: قاعدة (الإيثار في القرب مكروه وفي غيرها محبوب)[٢].

وقاعدة (تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة)[٣]، وقاعدة: (إعمال الكلام أولى من إهماله متى أمكن)[٤].

٣ ـ القواعد التي تشمل مسائل قليلة، كقاعدة: (الدفع أقوى من الرفع)[٥]، وقاعدة: (الرضا بالشيء رضا بما يتولد منه)[٦].

ثانياً: أقسام القواعد من ناحية الاتفاق عليها وعكسه.

ويمكن أن تقسم إلى الأنواع التالية:

٢ ـ قواعد متفق عليها بين المذاهب؛ كالقواعد الخمس الكلية.

٢ ـ قواعد متفق عليها في المذهب، كالقواعد الأربعين التي ذكرها الإمام السيوطي ـ رحمه الله ـ في الكتاب الثاني من الأشباه والنظائر[٧].

٣ ـ قواعد مختلف فيها في المذهب، كالقواعد العشرين التي ذكرها الإمام السيوطي ـ رحمه الله ـ في الكتاب الثالث من كتابه الأشباه والنظائر[٨] وكقواعد الونشريسي ـ رحمه الله ـ؛ المسماة (إيضاح المسالك إلى قواعد

---

(١) الأشباه والنظائر للسيوطي ص٢٠١؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم ص١١٤.
(٢) الأشباه والنظائر للسيوطي ص٢٢٦؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم ص١٣١.
(٣) الأشباه والنظائر للسيوطي ص٢٣٣؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم ص١٣٧.
(٤) الأشباه والنظائر للسيوطي ص٢٤٥؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم ص١٥٠.
(٥) الأشباه والنظائر للسيوطي ص٢٦٠.
(٦) الأشباه والنظائر للسيوطي ص٢٦٤.
(٧) ص ٢٠١ ـ ٢٩٨.
(٨) ص ٢٩٩ ـ ٣٣٦.

الإمام أبي عبد الله مالك)[1] وهي خمسة وعشرون ومائة قاعدة، وهذا القسم من القواعد غالباً ما يرد بصيغة الاستفهام.

وقد سار الإمام ابن رجب رحمه الله في بعض قواعده على هذا المنحى؛ مثل قاعدة (العين المنغمرة في غيرها إذا لم يظهر أثرها فهل هي كالمعدومة حكماً أم لا؟)[2] وقاعدة (من عليه فرض هل له أن يتنفل قبل أدائه بجنسه أم لا؟)[3] وغيرها.

ثالثاً: أقسام القواعد من ناحية كونها أصلية أو تابعة.

ويمكن أن تقسم إلى الأنواع التالية:

١ ـ القواعد الأصلية، وهي التي لا تكون تابعة لقاعدة أخرى، وقد يسمى هذا النوع بالقواعد الكلية لعدم تفرعها عن غيرها ولعدم كونها قيداً أو شرطاً لقاعدة أخرى.

ومثال هذا النوع: القواعد الخمس الكلية وبعض القواعد الأربعون التي ذكرها السيوطي ـ رحمه الله ـ في الكتاب الثاني من كتابة الأشباه والنظائر.

٢ ـ قواعد تابعة، وهي التي تكون تابعة لقاعدة أخرى، وتكون تبعيتها من أحد وجهين:

الأول: أن تكون متفرعة من قاعدة أكبر منها مثال ذلك القواعد التالية:

أ ـ (الأصل بقاء ما كان عليه)[4].

---

(١) إيضاح المسالك، تحقيق الصادق الغرياني ص٥٨ ـ ١٤٨، من منشورات كلية الدعوة الإسلامية ولجنة الحفاظ على التراث الإسلامي لطرابلس الغرب، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

(٢) القواعد ص٢٨.

(٣) المرجع السابق ص١٤.

(٤) الأشباه والنظائر للسيوطي ص١١٩؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم ص٦٢.

ب ـ (الأصل براءة الذمة)[١].

ج ـ (من شك في شيء هل فعله، أولا؟ فالأصل أنه لم يفعله)[٢]، فقد ذكر السيوطي أنها مندرجة في قاعدة: اليقين لا يزول بالشك[٣].

الثاني: أن تكون قيداً لقاعدة أخرى؛ مثال ذلك قاعدة: (الضرر لا يزال بالضرر)[٤]؛ فإنها قيد لقاعدة (الضرر يزال)، وقاعدة: (الرخص لا تناط بالمعاصي)[٥]؛ فإنها قيد لقاعدة: (المشقة تجلب التيسير).

رابعاً: تقسيم القواعد من حيث أصلها الشرعي الذي ترجع إليه.

ويمكن أن تقسم إلى نوعين:

أ ـ القواعد المنصوصة، وهي القواعد التي جاء بشأنها نصّ شرعي مثل قاعدة (الخراج بالضمان)[٦]، فإنها نص حديث النبي ﷺ[٧].

ب ـ القواعد المستنبطة وهي القواعد التي خرّجها العلماء من خلال استقراء الأحكام الجزئية وتتبعها في مواردها المختلفة ومن هذه القواعد:

---

(١) الأشباه والنظائر للسيوطي ص١٢٢؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم ص٦٤.
(٢) الأشباه والنظائر للسيوطي ص١٢٥؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم ص٦٤.
(٣) الأشباه والنظائر للسيوطي ص١١٨.
(٤) الأشباه والنظائر للسيوطي ص١٧٦؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم ص٩٦.
(٥) الأشباه والنظائر للسيوطي ص٢٦٠.
(٦) الأشباه والنظائر للسيوطي ص٢٥٥؛ المنثور للزركشي ١١٩/٢؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم ص١٧٥.
(٧) رواه أبو داود في سننه، كتاب البيوع، باب فيمن اشترى عبداً فاستعمله ثم وجد به عيباً رقمه (٣٥٠٨).
ورواه الترمذي في سننه، كتاب البيوع باب ما جاء فيمن يشتري العبد ويستعمله ثم يجد به عيباً. رقمه (١٢٨٥) ٥٨١/٣.
وقال: «حديث حسن صحيح.. والعمل على هذا عند أهل العلم».
ورواه ابن ماجه في سننه، كتاب البيوع، باب الخراج بالضمان ترقمه (٢٢٤٢) ٧٥٤/٢.

ما ـ ذكره الإمام الكرخي ـ رحمه الله ـ:(أن ما غيرَّ الفرض في أوله غيرَّه في آخره)[1].

وهذه القاعدة استنبطها الإمام الكرخي ـ رحمه الله ـ من المسائل الإثنى عشرية للإمام أبو حنيفة ـ رحمه الله ـ[2].

وقبل الختام أجد من المهم بيان نوع جديد من التقعيد الفقهي يعتبر ميزة حسنة للفقه المعاصر وهو ما يعرف بالنظريات الفقهية.

وهذه النظريات الحادثة في الفقه استخلصها بعض الفقهاء المعاصرين الذين جمعوا بين دراسة الفقه الإسلامي ودراسة القانون الوضعي خلال احتكاكهم وموازنتهم بين الفقه والقانون، وبوّبوا المباحث الفقهية على هذا النمط الجديد وأفردوا المؤلفات الفقهية على هذه الشاكلة من التصنيف.

ولمزيد توضيح لبيان معنى النظريات الفقهية، أسوق ما قاله الشيخ مصطفى الزرقا ـ رحمه الله ـ في بيان معناها: «ومعنى هذه النظريات تلك الدساتير والمفاهيم الكبرى التي يؤلف كل منها على حدة نظاماً حقوقياً موضوعياً منبثاً في الفقه الإسلامي... وتحكم عناصر ذلك النظام في كل ما يتصل بموضوعه شعب الأحكام وذلك كفكرة الملكية وأسبابها، وفكرة العقد وقواعده ونتائجه، وفكرة الأهلية وأنواعها ومراحلها وعوارضها، وفكرة النيابة وأقسامها وفكرة البطلان والفساد والتوقف، وفكرة الضمان وأسبابه وأنواعه...»[3].

فالنظريات الفقهية تؤلف نظاماً موضوعياً في الفقه والتشريع؛ قد تأتي القاعدة الفقهية كضابط خاص بناحية من نواحي إحدى تلك النظريات[4].

---

(١) تأسيس النظر لأبي زيد الدبوسي ص١١ تحقيق مصطفى القباني دار ابن زيدون بيروت و مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة.

(٢) انظر: تأسيس النظر ص١١ ـ ١٥؛ القواعد الفقهية للباحسين ص١٣١.

(٣) المدخل الفقهي العام ١/٢٣٥.

(٤) انظر: المرجع السابق ٢/٩٤٨؛ القواعد الفقهية للباحسين ص١٤٩و١٥٠.

وقد قام جماعة من كبار الفقهاء المعاصرين بوضع بعض النظريات الأساسية واستخلاصها من فروع الفقه المتناثرة بين أبوابه، وإبرازها في صورتها النظامية الكاملة، لتتجلى حاكميتها على فروع الأحكام، وتكون تمهيداً لإخراج الدراسة الفقهية بثوب معاصر قشيب[1].

ولا يخفى على كل مطلع لهذه النظريات الفقهية الفوائدَ الجمة التي يجنيها من هذه النظريات كتكوين ملكة فقهية عاجلة تؤهل الفقيه وتعينه على الإحاطة بمدارك الفقه وأسراره التشريعية.

المطلب الرابع:
مدى أهمية القواعد الفقهية
في استخراج أحكام النوازل

تعد القواعد الفقهية الوعاء الواسع الذي يهرع إليه الفقيه والمجتهد؛ وذلك لما تحويه القاعدة من الفروع والأسرار التشريعية ومآخذ الأحكام.

وهذا المخزون العظيم من القواعد التي جمعها فقهاؤنا الأوائل تعتبر معيناً لكل ناظر ومجتهد ينزّل عليها النوازل والواقعات ويقدر إحاطته بها تسمو مكانته ويعظم قدره ويشرف علمه واجتهاده.

وقد برزت أهمية القواعد الفقهية في استخراج أحكام النوازل وكانت مرجعاً لكل ناظر يجتهد في أحكام ما يجد من حوادث وواقعات، فلا غرابة أن تكون مرجعاً للأحكام الشرعية ومناراً لها، وقد أطلق عليها بعض أهل العلم مصطلح (الأدلة) و(الأصول)[2].

---

(١) من أولئك العلماء الذين صنفوا في النظريات وكان لهم دور بارز فيها: د. عبد الرزاق السنهوري في كتابه (مصادر الحق في الفقه الإسلامي) والشيخ مصطفى الزرقا في كتابه (المدخل الفقهي العام)، والشيخ محمد أبو زهرة في (نظرية العقد) والشيخ أحمد فهمي أبو سنة في (النظريات العامة للمعاملات في الشريعة الإسلامية) وغيرهم من العلماء المعاصرين.

(٢) انظر: الموافقات ٣٠/١؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم ص١٠؛ أصول الفقه لشلبي ص١٠ و ٢١؛ المدخل المفصل لبكر أبو زيد ٩٩٢٩/٢.

ولعلنا من خلال النقاط التالية أن نبرز الدور العظيم للقواعد الفقهية في تعرف المجتهد على أحكام النوازل المعاصرة(١):

١ ـ إن ضبط القواعد يغني عن حفظ الكثير من الفروع والجزئيات؛ وذلك لاندراجها تحت تلك القواعد، ويستطيع المجتهد الفقيه من خلالها ربط الأشباه والنظائر من المسائل القديمة والحادثة بعضها ببعض بإدراجها ضمن قاعدتها الكلية، وبذلك يقف على المعنى الذي يجب أن يراعيه في كل جزئية من هذه الصور المتشابه أو المتعارضة ويفرق بين أحكامها الخاصة.

ولذلك حث الأئمة الفقهاء على الإلمام بالقواعد الفقهية لأنها يسيرة الحفظ، سهلة الحصول؛ بخلاف الفروع المنتشرة التي يصعب على الفقيه المعاصر الإلمام بها وإدراك الجديد الحادث منها.

وفي ذلك يقول الحافظ ابن رجب ـ رحمه الله ـ في أهمية حفظ القواعد؛ أنها«تنظم له منثور المسائل في سلك واحد وتقيد له الشوارد وتقرّب عليه كل متباعد»(٢).

ويقول الإمام القرافي ـ رحمه الله ـ: «ومَن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكليات»(٣).

٢ ـ أن العناية بالفروع الفقهية فقط قد يوقع طالب العلم في شيء من التناقض، أما إذا استحضر الفقيه والمتعلم القاعدة الفقهية لكل فرع ثم ألحق الفرع بقاعدته التي هو بها أمسّ، فإنه يزول عنه الكثير من التناقض، ولعل

---

(١) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص٣١؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم ص٩، ١٠؛ مقدمة قواعد الحصني للشعلان ٣٧/١ و ٣٨؛ مقدمة المنثور للزركشي لتيسير فائق ٣٤/١ ـ ٣٦؛ القواعد الفقهية للباحسين ص١١٥ ـ ١١٧؛ مقدمة إيضاح المسالك للغرياني ص٣٣؛ مقدمة قواعد المقري لابن حميد ١١٤/١ و١١٥؛ مقدمة الأشباه والنظائر لابن الوكيل للعنقري ٢٢/١و٢٣؛ القواعد الفقهية للوائلي ص٢٧ ـ ٢٩.

(٢) القواعد ص٣.

(٣) الفروق ٣/١.

هذا المعنى ما أشار إليه الإمام القرافي ـ رحمه الله ـ بقوله: «ومن جعل يخرّج الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية تناقضت عليه الفروع واختلفت، وتزلزلت خواطره فيها واضطربت»(١).

ولعل ما أشار إليه تقي الدين السبكي ـ رحمه الله ـ بقوله: «وكم من واحد مستمسك بالقواعد قليل الممارسة للفروع ومآخذها زلّ في أدنى المسائل، وكم من آخر مستكثر من الفروع ومداركها قد أفرغ حمائم ذهنه فيها، غفل عن قاعدة كلية تخبطت عليه تلك المدارك وصار حيران، ومن وفقه الله بمزيد من العناية؛ جمع بين الأمرين، فيرى الأمر رأي العين»(٢).

٣ ـ إن معرفة القواعد الفقهية وخاصة الكبرى منها تعين على معرفة مقاصد الشريعة، وقد لا يتيسر هذا من معرفة الجزئيات الفروعية، وهذا يفيد المجتهد في النوازل من حيث ربط الفرع بمقصده التشريعي وإدراك أوجه الجمع والفرق بين الفروع، ومن ثَمَّ معرفة العلل الحكمية والأسباب التشريعية لهذه المجموعة من الأحكام المندرجة ضمن القاعدة الفقهية.

وقد ذكر ذلك الشيخ الطاهر بن عاشور ـ رحمه الله ـ؛ وأشار إلى أن الناظر في القواعد الفقهية يعرف الرابط بين الفروع الفقهية ويطلع على العلل المشتركة بينها مما يؤدي إلى بروز المقصد العام لهذه القاعدة(٣).

ويلحظ هذا الأمر من اطلع على عدد من الأبواب الفقهية فإنه سيمر على عدد من المسائل التي فيها تيسير، إلا أنه مع كثرة الفروع وكثرة المعاني قد لا ينتبه لهذا المعنى.

أما إذا رأى قاعدة (المشقة تجلب التيسير) فإنه يتبادر إلى ذهنه مباشرة أن من مقاصد الشريعة التيسير على العباد.

---

(١) المرجع السابق ٣/١.

(٢) الأشباه والنظائر ٣٠٩/١.

(٣) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية ص٦.

٤ ـ إن معرفة القواعد الفقهية وتخريج ما يصلح أن يلحق بها من فروع نازلة، ينهض بهمة أهل النظر للرقي في سلم الاجتهاد واستكشاف ما يجدّ من حوادث لإلحاقها بحكم قاعدتها.

يقول الإمام القرافي ـ رحمه الله ـ: «وإذا رأيت الأحكام مخرجة على قواعد الشرع مبنية على مآخذها نهضت الهمم حينئذٍ لاقتباسها وأعجبت غاية الإعجاب بتقمص لباسها»(١).

فعلم القواعد يأخذ بيد الناظر إلى الاجتهاد وطرقه التي سلكها المجتهدون من قبل، وتوفر الوقت في جمع شتات الجزيئات في لفظ موجز يسهل حفظه واستيعابه.

بل ـ نرى ابن نجيم ـ رحمه الله ـ يعتبر هذه القواعد هي الأصول للفقه ومسائله، فيقول: «وهي أصول الفقه في الحقيقة» ثم رتب على الوقوف على هذه القواعد نتيجتها فيقول: «وبها يرتقي الفقيه إلى درجة الاجتهاد ولو في الفتوى»(٢).

٥ ـ إن نتيجة فهم القواعد الفقهية وبروز أهل الاجتهاد الذين تحققت فيه القدرة على رد الفروع إلى قواعدها وإرجاع المسائل والخلاف إلى أساسه الذي تفرع عنه؛ يثمر لنا أئمة مجتهدين اكتسبوا ملكة فقهية للاستدلال والترجيح والقدرة على التخريج، وتنزيل ما يجدُّ من نوازل وواقعات وفق ما يناسبها من قواعد وضوابط فقهية، تسهل عليهم معرفة أحكام ما يجدّ من مسائل وحوادث تتكرر في النزول ما تعاقبت الأيام، وهذا من أَجَلِّ الفوائد التي يجنيها الناظر في النوازل من دراسته ومعرفته بالقواعد الفقهية.

يقول الإمام السيوطي ـ رحمه الله ـ: «إن فنّ الأشباه والنظائر فنّ عظيم، به يطلع على حقائق الفقه ومداركه ومآخذه وأسراره ويتمهد في فهمه واستحضاره، ويقتدر على الإلحاق والتخريج، ومعرفة أحكام المسائل

---

(١) الزخيرة ٣٤/١.
(٢) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص١٠.

التي ليست بمسطورة، والحوادث والوقائع التي لا تنقضي على مر الزمان»[1].

وبذلك تصبح القواعد معيناً ثرّاً للفقهاء ومبعث حركة دائمة، ونشاط متجدد، يبعد الفقيه عن أن تتحجر مسائله وتتجمد قضاياه.

ومن أجل توضيح مهمة القواعد في حلّ النوازل المعاصرة سأعرض بعضاً من النوازل المندرجة ضمن بعض القواعد الفقهية للتمثيل ولإحاطة القارئ بأهمية وفائدة هذا العلم[2].

١ ـ المرضى الميؤوس من شفائهم الذين يعيشون في غرف العناية المركزة يُعطون أجهزة إنعاش تقوم بوظيفة القلب والرئة ويظل الجسم ممدداً لا حراك به مدداً طويلة بحيث لو فصلت عنه الأجهزة المساعدة فارق الحياة فهذه النازلة قد تندرج تحت قاعدة: (الحياة المستعارة كالعدم)[3].

٢ ـ مياه المجاري بعد تنقيتها وتعقيمها، فهذه تندرج تحت قاعدة: (الحكم بالنجاسة مشروط باتصاف المحكوم بنجاسته بالأعراض المخصصة لتماثل الأجسام)[4].

٣ ـ الصائم المسافر من الغرب إلى الشرق جوّاً: فمع تطور وسائل السفر تطوراً مذهلاً قد يصبح النهار بالنسبة إليه ثلاث ساعات أو أقل، فحكم صيامه يندرج تحت قاعدة: (تعلق الحكم بالمحسوس على ظاهر الحس لا على باطن الحقيقة)[5].

٤ ـ الأصل في تجويز الخصم (الحسم) من أجل التعجيل في عمليات

---

(١) الأشباه والنظائر ص٣١.
(٢) انظر: مقدمة قواعد المقري لابن حميد ٩/١و١٠.
(٣) قواعد المقري ٤٨٢/٢.
(٤) المرجع السابق ٢٦٣/١.
(٥) المرجع السابق ٣٩١/٢.

التقسيط المعاصرة، كما لو باعت الشركة بضاعة مع الاتفاق على دفع ثمنها بعد ستة أشهر، وجاء العميل وأراد دفع قيمة البضاعة قبل حلول الأصل فإنه يجوز للشركة أن تكافئه على ذلك بحسم نسبة معينة من الثمن كعشرة في المائة، وذلك لأنه يحق للشركة إبراء العميل من الثمن كله فجاز لها إبراؤه من بعضه؛ بناءً على القاعدة الفقهية (كل مندوب إليه جاز في الجميع جاز في البعض)[1].

٥ ـ ما يتعلق بفتح الاعتماد المستندي، فعلى سبيل المثال: إذا أصرَّ الموكل (في مسألة فتح الاعتماد) على الامتناع عن الدفع بغير حق وتعذر الاستيفاء منه، كان للمصرف حق التصرف في البضاعة، ليستوفي حقه بأن يبيع منها بقدر الحاجة بناءً على قاعدة (الظفر بالحق)[2].

٦ ـ الوديعة الادخارية ـ المعروفة بشهادة الاستثمار ـ وهي نوع من الإقراض حيث تقوم الجهة المصدرة لها باجتذاب القروض من أصحاب الأموال تحت إغراء الفائدة، التي تارة ترد إلى رأس المال فتزيد قيمة الشهادات كما في الشهادات ذات القيمة المتزايدة، وتارة يأخذها المقرض أولاً بأول كل ستة أشهر، كما في الشهادات ذات العائد الجاري، وحقيقتها تعتبر قروضاً شُرطت على الزيادة.

والقاعدة الفقهية (أن العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني)[3].

ولعلي أشير في ختام هذا المطلب إلى مسألة اختلف فيها بعض أهل العلم والمتعلقة بجواز جعل القاعدة الفقهية دليلاً شرعياً لاستنباط الأحكام الشرعية منها. وقد جاء عن بعض الأئمة ما يشعر بعدم جواز الاستدلال بها، منهم الإمام الجويني ـ رحمه الله ـ حيث قال في معرض كلامه عن

---

(١) انظر: المبدع ١٩٩/٤؛ موسوعة القواعد والضوابط الفقهية، تصنيف الدكتور على الندوي ٣٥٣/٢، توزيع دار عالم المعرفة ١٤١٩ هـ.

(٢) موسوعة القواعد والضوابط الفقهية للدكتور الندوي ٣٥٨/١.

(٣) المرجع السابق ٥٣٠/١.

قاعدتي الإباحة والبراءة الأصلية: «وغرضي بإيرادهما تنبيه القرائح... ولست أقصد الاستدلال بهما»[1].

ونقل الحموي عن ابن نجيم ـ رحمهما الله ـ قوله: «أنه لا يجوز الفتوى بما تقتضيه القواعد و الضوابط لأنها ليست كلية بل أغلبية»[2].

وجاء كذلك في شرح المجلّة ما قوله: «فحكام الشرع لم يقفوا على نقل صريح لا يحكمون بمجرد الاستناد إلى واحدة من هذه القواعد»[3].

ولعل السبب الذي منع هؤلاء الفقهاء من الاستدلال بالقاعدة في إثبات الأحكام يرجع إلى أمرين:

الأول: أن هذه القواعد ثمرة للفروع المختلفة وجامع ورابط لها، وليس من المعقول أن يجعل ما هو ثمرة وجامع دليلاً لاستنباط أحكام الفروع.

الثاني: أن معظم هذه القواعد لا تخلو عن المستثنيات فقد تكون المسألة المبحوث عن حكمها من المسائل والفروع المستثناة[4].

ويمكن من خلال ما سبق أن نوضح الموقف الصحيح من اعتبار القاعدة الفقهية دليلاً للاحتجاج، وذلك أن القواعد ليست على وزان واحد فهي تختلف من حيث أصولها ومصدرها ثم من حيث وجود الدليل على حكم المسألة المبحوث عنها.

فمن حيث مصادر القواعد وأصولها فإننا نجد أن هناك قواعد منصوص عليها من كتاب الله أو سنة رسول الله ﷺ أو مبنية على أدلة واضحة من الكتاب والسنة أو الأدلة المعتبرة عند العلماء فهنا يجوز الاحتجاج بالقاعدة لكونها خرجت دليلاً شرعياً معمولاً به. بمثل القواعد الكلية الخمس.

---

(١) الغياثي ص٤٩٩.

(٢) غمز عيون البصائر ١/١٧ و ١٣٢.

(٣) درر الحكام شرح مجلة الأحكام ١/١٠.

(٤) انظر: المدخل الفقهي العام ٢/٩٣٤ و ٩٣٥.

أما إذا كانت القاعدة مبنية على دليل شرعي من الأدلة التي اختُلِف في اعتبارها، فيجب الرجوع أولاً إلى الأدلة المتفق عليها فإذا وجد الحكم بأحدها، يستأنس بالقاعدة ولا يحكم بها، وإلا نظر إلى الدليل الذي بنيت عليه القاعدة فإن أمكن إعطاء المسألة حكماً بموجبه كان بها واعتبرت القاعدة: دليلاً يستأنس بها كذلك.

أما إذا نزلت نازلة ليس لها دليل شرعي بعينها ولم يوجد نص فقهي بحكمها ووجدت القاعدة الفقهية التي تشملها، فحينئذٍ يمكن الاستناد إليها والرجوع في الفتوى والقضاء إلى حكمها، اللهم إلا إذا قطع أو ظن وجود فرق واضح بَين ما اشتملت عليه القاعدة وهذه المسألة النازلة[(١)].

هذا وقد صرح الإمام القرافي ـ رحمه الله ـ بنقض حكم القاضي إذا خالف قاعدة من القواعد السالمة عن المعارض ومثل لذلك بما لو حكم القاضي بعدم وقوع الطلاق في المسألة السريجيّة[(٢)] فإنه ينقض؛ لأنه يخالف القاعدة المعروفة أن من شرط الشرط إمكان اجتماعه مع المشروط وشرط السريجية مع مشروطه أبداً، لأن تقدم الثلاث يمنع لزوم الطلاق بعدها[(٣)].

وجاء عن الإمام ابن عرفة ـ رحمه الله ـ[(٤)] لما سئل: «هل يجوز أن يقال في طريق من الطرق هذا مذهب مالك؟ فأجاب بأن من له معرفة بقواعد المذهب ومشهور أقواله والترجيح والقياس يجوز له ذلك بعد بذل

---

(١) انظر: القواعد الفقهية للندوي ص٣٣١؛ موسوعة القواعد الفقهية للبورنو ١/٤٨ و ٤٩؛ مقدمة قواعد المقري لابن حميد ١/١١٦.

(٢) نسبه إلى أبي العباس أحمد بن عمر بن سريج من أئمة المذهب الشافعي المتوفى عام ٣٠٤هـ قد أفتى في هذه المسألة بعدم وقوع الطلاق. وذكر ابن تيمية هذه المسألة في القواعد النورانية وبين إنكار فقهاء الإسلام من جميع الطوائف.
انظر ذلك: ص٢٨٣ و٢٨٤، القواعد الفقهية للباحسين ص٢٦٩.

(٣) الفروق ٤/٤٠؛ وانظر: تنقيح الفصول للقرافي ص٤٥٠ و٤٥١.

(٤) هو محمد بن محمد بن عرفة الورغمي، أبو عبد الله، إمام تونس و عالمها وخطيبها في عصره، مولده ووفاته فيها تولي إمامة جامع الزيتونة وانقطع للعلم توفي سنة ٨٠٣هـ. أنظر ترجمته: الديباج المذهب ص٤١٩، الأعلام ٧/٤٣.

جهده في تذكره في قواعد المذهب، ومن لم يكن كذلك لا يجوز ذلك»[1].

والناظر في فتاوى كثير من فقهاء المذاهب الأربعة يلحظ كثرة استشعارهم و استدلالهم بالقواعد الفقهية في إثبات بعض الأحكام الفقهية مما يدل على أهمية الرجوع إليها واعتبارها بعد النظر في الأدلة الشرعية المعتبرة[2].

ولعل كتب التخريج الفقهي[3] قائمة في كثير من الأحيان على رد الفروع إلى القواعد الفقهية[4].

ولكي يتحقق الاستدلال المعتبر بالقاعدة الفقهية لابد من توفرشروط صحة القاعدة وضوابط تطبيقها على الواقعة المستجدة من خلال الشروط الآتية:

١ ـ أن تتوفر في الوقائع الشروط الخاصة، التي لابد منها لانطباق القاعدة عليها. وتوضيحاً لذلك نقول: إن قاعدة (المشقة تجلب التيسير) مثلاً[5]، لا تطبّق إلا بعد تحقق طائفة من الأمور، في الوقائع المراد تطبيق القاعدة عليها. منها:

أ ـ أن تكون المشقة فيها حقيقية.

---

(١) مواهب الجليل للحطاب ٥٣/١.

(٢) أنظر بعض الأمثلة من ذلك في القواعد الفقهية للندوي ص٣٣٣ -٣٤٧ فقد ذكر (٢٢) مثالاً يوضح مدى اعتماد الفقهاء والمفتين على القواعد الفقهية في إصدار أحكامهم.

(٣) من أمثلة هذه الكتب تأسيس النظر للدبوسي، كتاب تخريج الفروع على الأصول للزنجاني، وكتاب مفتاح الوصول إلى بناء الفروع علي الأصول للتلمساني، وكتاب التمهيد للأسنوي وغيرها وسيأتي مزيد بيان لها ص() من الرسالة.

(٤) انظر على سبيل المثال: تخريج الفروع على الأصول للزنجاني أكثر من ٤٠ مثالاً ص٤٤٩ في الفهرست.

(٥) الأشباه والنظائر للسيوطي ص ١٦٠؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٨٤.

ب ـ أن تزيد على المعتاد.

ج ـ أن لا يكون للشارع مقاصد من التكليف بها.

د ـ أن لا يؤدي بناء الحكم عليها إلى تفويت ما هو أهمّ من ذلك[1]. وكذلك قاعدة (الضرورات تبيح المحظورات)[2]، فإنها لا يعمل بها ، ولا تطبق على جزئياتها إلا وفق شروط معينة، منها:

أ ـ أن تكون الضرورة محققة لا متوهمة.

ب ـ أن تكون إزالة الضرورة متفقة مع مقاصد الشارع.

ج ـ أن لا تؤدي إزالتها إلى ضرورة أكبر منها.

د ـ أن لا يترتب على إزالتها إلحاق ضرر بغيره.

هـ ـ أن تقدر الضرورة بقدرها[3].

ومثل ذلك يمكن أن يقال في سائر القواعد. وما ذكرناه من الشروط في القاعدتين السابقتين ليس حصراً، بل هي أمثلة لما يمكن أن يوضع من الشروط في القواعد.

٢ ـ أن لا يعارضها ما هو أقوى منها، أو مثلها، سواء كان ليلاً فرعياً خاصاً معتداً به، أو قاعدة فقهية أخرى متفقاً عليها.

فمثال الأول: عدم إنطباق قاعدة (الأصل في الميتات التحريم)[4] على

---

(١) انظر : الفروق للقرافي ١/١١٨؛ المنثور للزركشي ٣/١٦٩؛ الموافقات ٢/٢١٤؛ رفع الحرج في الشريعة الإسلامية للباحسين ص ٤٢٣.

(٢) الأشباه والنظائر للسيوطي ص ١٧٦؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٩٦.

(٣) الأشباه والنظائر للسيوطي ص١٧٦؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٩٦ ـ ٩٨؛ الأشباه والنظائر لابن السبكي ١/٤١؛ الضرر في الفقه الإسلامي لأحمد موافي ٢/ ٩٦٣ - ٩٤٠؛ رفع الحرج في الشريعة الإسلامية للباحسين ص ٤٠٤.

(٤) الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٦٧٤؛ بدائع الصنائع ١/٦٣؛ المجموع للنووي ٢/ ٥٨٠.

السمك والجراد؛ لمعارضته النص الشرعي الذي أفاد حلّيتهما ، كقوله ﷺ: «أحلّت لنا ميتتان ودمان، فأما الميتتان فالحوت والجراد، وأما الدّمان فالكبد والطحال»[(١)].

ومثال الثاني : القول بلزوم اغتسال المستحاضة المتحيرة عند كل صلاة ، إستثناء من قاعدة (الأصل العدم)[(٢)]؛ لدخول هذه المسألة في أصل آخر معارض لذلك، هو أن الأصل وجوب الصلاة ووجوب الغسل من الحيض المحقق، فلم ينطبق عليها حكم القاعدة أو الأصل لمعارضته بأصل آخر.

٣ ـ أن تكون الواقعة المطلوب تطبيق القاعدة عليها خالية من الحكم الشرعي الثابت بالنص أو الإجماع. وفي هذه الحالة ينظر للحكم المستفاد من تطبيق القاعدة، فإن كان موافقاً للحكم المستفاد من النص أو الإجماع، جاز تطبيق القاعدة عليه؛ لأنه لا مانع من تعدد الأدلة على مسألة واحدة، وأما إذا كان مخالفاً له فلا يجوز ذلك لكون الحكم المستفاد من تطبيق القاعدة أضعف من الحكم الثابت بالنصّ أو الإجماع، وهذا إذا كانت القاعدة ثابتة بطريق الاستقراء المفيد للظنّ، وأما إذا كانت القاعدة نفسها نصاً شرعياً فإنه حينئذٍ يلجأ إلى القواعد والأسس العامة في باب التعارض والترجيح[(٣)].

---

(١) رواه ابن ماجه في سننه، كتاب الأطعمة، باب الكبد والطحال، رقمه (٣٣١٤) ٢/ ١١٠٢، ورواه البيهقي في السنن الكبرى رقمه (١٩٤٨١) ٧/١٠، قال العجلوني في كشف الخفا (٥٩/١): أنه روي مرفوعاً وموقوفاً على ابن عمر والموقوف أصح، ومع ذلك فحكمه الرفع ، ونقله عن أبي زرعة وأبي حاتم والدارقطني وصححه الألباني في صحيح الجامع ١٠٢/١ مرفوعاً.

(٢) الأشباه والنظائر للسيوطي ص ١٢٩؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٦٩.

(٣) انظر : القواعد الفقهية للباحسن ص ١٧٥ – ١٧٨ ؛ الضرر في الفقه الإسلامي لأحمد موافي ٩٣٦/٢ – ٩٥١؛ موسوعة القواعد والضوابط الفقهية للندوي ١/ ٤٩ – ٨٥ . ولعل ما كتبه الدكتور الباحسين فيه الأفضلية والكفاية وخصوصاً في الضوابط والشروط لهذه المسألة.

المبحث الثالث:

التعرف على حكم النازلة بطرق التخريج

وفيه تمهيد وأربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف التخريج.

المطلب الثاني: أنواع التخريج.

المطلب الثالث: ضوابط التخريج.

المطلب الرابع: التعرف على حكم النازلة بطريق التخريج.

التمهيد

جرت اجتهادات العلماء في بحث أحكام النوازل والواقعات بالبدء بأدلة الشرع الثابتة وذلك لقطعية ثبوتها ووضوح دلالتها على الأحكام وإذا لم يجدوا في تلك الأدلة القطعية الثابتة بحثوا فيما تفرع عنها من أدلة وقواعد أصولية هي محطّ اعتبار عند علماء الأصول في إثبات الأحكام بها ـ كما بينا ذلك في المبحث الأول من هذا الفصل ـ ولا شك أن في تلك الأدلة الكفاية والشمول لكل ما يقع في حياة الناس.

فما من واقعة أو نازلة إلا ولله فيها حكم في كتابه أو في سنة نبيه ﷺ إما نصاً أو استنباطاً[١].

فاستلزم هذا وجود علماء مؤهلين يبيّنون أحكام تلك الحوادث والوقائع في كل زمان ومكان.

ولما كثرت تلك الأحكام الفرعية واتسعت جزئياتها الفقهية، قل استيعاب العلماء لها وضَعُفَ إحصائها واسترجاعها عند حدوث ما يستوجب حكمها؛ فرأى العلماء وضع قواعد وضوابط فقهية. تجمع أشتات تلك الفروع في عبارات جامعة موجزة تحوي في معناها الكثير من الأحكام المندرجة فيها؛ مما أعان الفقيه والمجتهد على سرعة وسهولة تحصيل أحكام

---

(١) انظر: الرسالة للشافعي ص٢٠.

الوقائع والإلمام بمجامع تلك الفروع المتناثرة والإحاطة بها. ـ وقد بينا ذلك أيضاً في المبحث السابق من هذا الفصل.

وفي أثناء وبعد ظهور المذاهب الفقهية لم تتوقف حركة الاجتهاد بل زادت واتسعت وبرز في كل مذهب أئمة وعلماء مجتهدون أثروا الفقه الكثير من المصنفات التي شملت الكثير من الأحكام في الكثير من الأبواب الفقهية.

ولما دخل القرن الرابع الهجري وعمّ التقليد وقلّ أهل الاجتهاد المستقل، والتزم أتباع كل مذهب بأقوال أئمتهم واستنبطوا منها الأصول والقواعد؛ حينها أصبح علماء كل مذهب إذا نزلت بهم نازلة فزعوا إلى استنباط حكمها بإحدى طريقتين:

الأولى: إلحاقها بما يشبهها مما نص عليه الإمام وهو ما يطلق عليه بالتخريج على نص الإمام أو (تخريج الفروع على الفروع).

والثانية: استنباط حكمها من الأدلة الشرعية التفصيلية؛ ولكن وفق قواعد الإمام وأصوله في الاستنباط وهو ما يطلق عليه (تخريج الفروع على الأصول).

وهذا العمل الاجتهادي المقيد كان نتيجة ظاهرة لغلق باب الاجتهاد المطلق والانتصار المحموم للمذاهب الفقهية[1].

مما أورث تقاعساً عن النظر المباشر للأدلة حتى للمتأهلين من أهل الاجتهاد.

والتخريج الفقهي على فروع الأئمة أو البناء على أصولهم ربما يبرّر فعله مصلحة الخوف على أحكام الدين من الخوص فيها ممن لم يبلغ درجة النظر والاجتهاد فسوَغ لكثير من أهل العلم هذا الفعل سلامة للدين وضابطاً من التعدي على أحكام رب العالمين.

---

(١) انظر: تخريج الفروع على الأصول لعثمان شوشان ١٩٦/١.

وقد وجد من هل العلم من عارض هذا النوع من النظر والاجتهاد اعتباراً لمفاسده وأضراره الشرعية على أنه نوع من أنواع التقليد المذموم[1].

يقول ابن خلدون رحمه الله في مقدمته عن السبب الموجد لهذه الطريقة: «ولما صار مذهب كل إمام علماً مخصوصاً عند أهل مذهبه، ولم يكن لهم سبيل إلى الاجتهاد والقياس، فاحتاجوا إلى تنظير المسائل في الإلحاق وتفريقها عند الاشتباه بعد الاستناد إلى الأصول المقررة في مذاهب إمامهم..»[2].

والتخريج الفقهي للنوازل المعاصرة قد يكون حلاً إيجابياً يلجأ إليه الفقيه للبحث عن حكم مناسب لتلك النازلة التي لم يسبق فيها حكم أو اجتهاد مع ما تتميز به من تشابك وتعقيد وإبهام وغموض في معرفة الأصل الذي ترجع إليها من أحكام الشرع.

مما يجعل الناظر في حيرة من أمره يضطر للتمسك بكل وسيلة توصله إلى الحكم الشرعي المناسب لتلك النوازل الجديدة، وقد يكون التخريج من هذه الفروع التي تعرّفه نوع المسألة ونظيرها في فقه أئمة المذاهب، وبالتالي الوصول إلى حكمها من خلال نظائرها أو الرجوع إلى قواعد المذهب في النظر والاستنباط الموصلة للحكم الشرعي الخاصة بها.

ولعلنا في هذا المبحث أن نسلط الضوء على هذه الطريقة من التخريج الفقهي ودورها في التعرف على أحكام النوازل المعاصرة من خلال المطالب التالية...

---

(١) انظر: جامع بيان العلم وفضله ٢/٩٧٥ ـ ٩٩٧، الفقيه والمتفقه ٢/١٣٣ ـ ١٣٧، إعلام الموقعين ٢/١٢٩ ـ ٢١٣، حجة الله البالغة ١/٢٨٢ ـ ٢٨٤.

(٢) مقدمة ابن خلدون ٢/١٣٢.

المطلب الأول:
تعريف التخريج.

- معنى التخريج في اللغة:

هو - مصدر للفعل خرَّج بالتشديد، والخاء والراء والجيم؛ كما يقول ابن فارس رحمه الله: «أصلان، وقد يمكن الجمع بينهما إلا أنّ سلكنا الطريق الواضح. فالأول: النفاذ عن الشيء، والثاني: اختلاف لونين»[(١)].

ويبدو من خلال تتبع معاني المادة في المعاجم أن المعنى الأول هو الأكثر استعمالاً فالخروج عن الشيء هو النفاذ عنه وتجاوزه، ومنه خراج الأرض وهو غلّتها. ويبدو أن هذا المعنى هو الأقرب لما نحن فيه، فالتخريج مصدر للفعل خرَّج الذي يفيد التعدية بأن لا يكون الخروج ذاتياً، بل من خارج عنه، ومثله أخرج الشيء واستخرجه، فإنها بمعنى استنبطه، وطلب إليه أن يخرج.

ويقال أيضاً: خرَّج فلاناً في العلم أو الصناعة درَّبه وعلَّمه، والمصدر تخريج[(٢)].

معنى التخريج في الاصطلاح:

استعمل لفظ التخريج في طائفة من العلوم، فأصبحت استعمالاته عندهم تعني مصطلحاً خاصاً كما هو الشأن عند النحاة والمحدثين والفقهاء والأصوليين، ولكن الذي يهمنا منها معناه في اصطلاح الفقهاء والأصوليين.

---

(١) معجم مقاييس اللغة ١٧٥/٢.

(٢) انظر: المرجع السابق ١٧٥/٢و١٧٦، لسان العرب ٢٤٩/٢-٢٥٤، القاموس المحيط ص٢٣٧-٢٣٨، مختار الصحاح ص١٥٠، التخريج عند الفقهاء والأصوليين للباحسين ص٩، المطلع على أبواب المقنع للبعلي ص٤٦١، طبعة المكتب الإسلامي عام ١٤٠١هـ.

وقد تعرَّض لتعريف التخريج عدد من العلماء منهم:

-شيخ الإسلام ابن تيميه رحمه الله حيث قال: «وأما التخريج فهو نقل مسألة إلي ما يشبهها والتسوية بينهما فيه»[(١)].

واختار هذا التعريف للتخريج بعض أئمة الحنابلة منهم المرداوي[(٢)] وابن بدران[(٣)] رحمهم الله وغيرهم[(٤)].

وعرّفه ابن فرحون رحمه الله حيث قال: «استخراج حكم مسألة من مسألة منصوصة»[(٥)]، وقال صاحب تهذيب الفروق رحمه الله: «التخريج في اصطلاح العلماء: تعرّف جزئيات موضوع القاعدة من القاعدة المشتملة على تلك الأحكام بالقوة القريبة من الفعل»[(٦)].

وقال الشيخ علوي السقاف رحمه الله[(٧)] ما حاصلة: «أن التخريج أن ينقل فقهاء المذهب الحكم من نص إمامهم في صورة إلى صورة مشابهة»[(٨)].

ويعرّفه الشيخ محمد رياض بأن التخريج: «أن ينظر مجتهد المذهب في مسألة غير منصوص عليها فيقيسها على مسألة منصوص عليها في المذهب»[(٩)].

---

(١) المسودة ص٥٣٣.

(٢) الإنصاف ٦/١ و ٢٤٤/١٢.

(٣) المدخل إلى فقه الإمام أحمد ص٥٦.

(٤) انظر: أصول مذهب الإمام أحمد للتركي ص٨٢١.

(٥) كشف النقاب الحاجب ص١٠٤.

(٦) تهذيب الفروق ١٣١/٢.

(٧) هو علوي بن أحمد بن عبد الرحمن الشافعي المكي الفقيه، أديب، مشارك في أنواع العلوم، نقيب السادة العلويين بمكة، من تصانيفه: ترشيح المستفيدين في فروع الفقه، وفتح العلام بأحكام السلام والفوائد المكية رسالة في الفقه، ولد رحمه الله عام ١٢٥٥هـ وتوفي عام ١٣٠٥هـ. انظر ترجمته: معجم المؤلفين ٦/. ٢٩٥ الأعلام ٥١/٥.

(٨) الفوائد المكية ص٤٢ و ٤٣، مطبوعة ضمن رسائل كتب مفيدة، طبعة مصطفى البابي الحلبي.

(٩) أصول الفتوى والقضاء ص٥٧٧.

فهذه بعض التعريفات التي تناولت مصطلح التخريج بوجه عام دون الخوض في أنواعه مع ملاحظة قصورها في ضبط حد جامع مانع للتخريج يشمل أفراده ويضبط معناه.

والمتأمل في هذه التعريفات أو في استعمالات الفقهاء والأصوليين للتخريج يجد أنهم قد استعملوه في أكثر من معنى لا تخلو من أوجه اشتراك وتقارب، فمن هذه المعاني[١]:

أ ـ إطلاق التخريج على التوصل إلى أصول الأئمة وقواعدهم التي بنوا عليها ما توصلوا إليه من أحكام، في المسائل الفقهية المنقولة عنهم، وذلك من خلال تتبع تلك الفروع الفقهية واستقرائها استقراءً شاملاً يجعل المخرِّج يطمئن إلى ما توصل إليه، فيحكم بنسبة الأصل إلى ذلك الإمام، وهو ما اصطلح عليه بعد ذلك (بتخريج الأصول من الفروع) وكانت ثمرته الكثير من القواعد الأصولية[٢].

ب ـ إطلاق التخريج على ردّ الخلافات الفقهية إلى القواعد الأصولية، على نمط ما في كتاب (تخريج الفروع على الأصول) للزنجاني رحمه الله[٣]،أو (التمهيد في تخريج الفروع على الأصول) للأسنوي

---

(١) ذكر هذه المعاني فضيلة الشيخ د. يعقوب الباحسين في كتابه (التخريج عند الفقهاء والأصوليين) ص١١ و ١٢، والذي يعتبر الدراسة التأصيلية الأولى واللبنة الأساس لهذا العلم ـ فيما أعلم ـ.

(٢) انظر: مقدمة ابن خلدون ١٣٦/٢ ـ ١٣٨، الفكر الأصولي د. عبد الوهاب أبو سليمان ص١٧ وما بعدها. مقدمة تسهيل الحصول على قواعد الأصول للخنّ ص٢٥ وما بعدها، أصول الفقه لأبي زهرة ص١٢- ١٤، أصول الفقه لمحمد شلبي ص٣٧و٣٨.

(٣) هو أبو المناقب. وقيل أبو الثناء محمود بن احمد بن بختيار الزنجاني الشافعي. كان بحراً من بحار العلم كما يقول الأسنوي. برّز في الفقه والأصول والتفسير والحديث، استوطن بغداد وتولى فيها القضاء مدّة. استشهد ببغداد يوم دخول التتار عام ٦٥٦هـ من مصنفاته، تهذيب الصحاح للجوهري، تخريج الفروع على الأصول.

انظر ترجمته: طبقات الشافعية الكبرى ٣٦٨/٨، طبقات الشافعية للأسنوي ٣١٢/٢، معجم المؤلفين ١٤٨/١٢.

رحمه الله، أو (القواعد والفوائد الأصولية والفقهية) لابن اللحام رحمه الله[1]. وغيرها.

وهو بهذا المعنى يتصل اتصالاً واضحاً بالجدل وبأسباب اختلاف الفقهاء، إذ هو في حقيقتة يتناول واحداً من تلك الأسباب، وهو الاختلاف في القواعد الأصولية وما ينبني على ذلك الاختلاف من اختلاف في الفروع الفقهية، سواء كانت في إطار مذهب معين، أو في إطار المذاهب المختلفة، وقد يتسع هذا المجال فيشمل من أسباب الاختلاف ما هو خلاف في الضوابط أو بعض القواعد الفقهية كما هو الشأن في كتاب (تأسيس النظر) المنسوب إلى أبي زيد الدبوسي رحمه الله، وهذا ما اصطلح عليه بـ: (تخريج الفروع على الأصول)[2].

ج ـ وقد يكون التخريج ـ وهذا هو غالب استعمال الفقهاء ـ بمعنى الاستنباط المقيد، أي بيان رأي الإمام في المسائل الجزئية التي لم يرد عنه فيها نصّ، عن طريق إلحاقها بما يشبهها من المسائل المروية عنه، أو بإدخالها تحت قاعدة من قواعده، والتخريج بهذا المعنى هو ما تكلّم عنه الفقهاء والأصوليون في مباحث الاجتهاد والتقليد وفي الكتب المتعلقة بأحكام الفتوى، ثم اصطلح عليه بعد ذلك بأن سمي هذا النوع من التخريج بـ: (تخريج الفروع على الفروع)[3].

---

(١) هو أبو الحسن علاء الدين علي بن عباس البعلي ثم الدمشقي المعروف بان اللحام. من فقهاء الحنابلة، تلقى الفقه ببلده ببعلبك ثم انتقل إلى دمشق فدرّس وناظر وشارك في علوم متعددة توفي في القاهرة عام ٨٠٢ هـ، من مصنفاته: مختصر في أصول الفقه، القواعد والفوائد الأصولية، اختيارات ابن تيمية وغيرها.
انظر ترجمته: شذرات الذهب ٣١/٧، معجم المؤلفين ٢٠٦/٧، مقدمة القواعد والفوائد الأصولية لمحمد شاهين.

(٢) انظر: مقدمة تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص١٣-٢٩، مقدمة التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للأسنوي ص

(٣) انظر: أدب المفتي والمستفتي ص٩٥ و ٩٦، الغياثي ص١٩٨ ـ ١٨٩، المسودة ص٥٢٥، المدخل إلى دراسة المدارس والمذاهب الفقهية للأشقر ص٨٠ ـ ٨٥.

د ـ وقد يطلقون التخريج بمعنى التعليل، أو توجيه الآراء المنقولة عن الأئمة وبيان مآخذهم فيها، عن طريق استخراج واستنباط العلّة وإضافة الحكم إليها[1]، بحسب اجتهاد المخرج، وهو في حقيقتة راجع إلى المعاني السابقة لأن تلك المعاني لا يتحقق أي منها دون التعليل والتوجيه، ومن هذا القبيل ما يسمى (تخريج المناط).

وبعد عرضنا الموجز لاستعمالات الفقهاء والأصوليين لمصطلح التخريج أودّ أن أبين بعض الملحوظات المناسبة لهذا المقام:

أولاً: من خلال الإطلاقات السابقة لمصطلح التخريج عند الفقهاء والأصوليين يمكن أن نقسم التخريج إلى الأقسام التالية:

١ ـ تخريج الأصول من الفروع.

٢ ـ تخريج الفروع على الأصول.

٣ ـ تخريج الفروع من الفروع.

وهذه الأقسام مع اختلافها في المعنى ونوع النظر الفقهي وتباين عمل الفقيه في كل قسمٍ منها نجد أن بينها كذلك مجالات مشتركة يجمعها خدمة الفقيه لمذهبه من خلال تقوية أصوله وقواعده وسعة إحاطته بالنوازل المستجدة.

ثانياً: أن المتأمل في أقسام التخريج قد يلحظ وجود علاقة تأريخية متدرجة في نشأة كل قسم من تلك الأقسام؛ وذلك أن عصور التقليد المذهبي جعلت من الفقهاء أسرى لآراء أئمة المذاهب حائمين حولها مشدودين إليها، فأصبحت نصوص أئمة المذهب كالأدلة بالنسبة لهم فاستنبطوا منها الأصول التي تقوم عليها آراؤهم وتطمئن لها نفوسهم ثمّ لما كثرت الفروع الفقهية واتسعت دائرتها وظهر الاختلاف الفقهي بين المذاهب

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة للطوفي ٣/٢٤٢.

سوّغ لبعض الفقهاء القيام بتخريج الفروع على الأصول صيانةً للمذهب وحِجاجاً على المخالف من المذاهب الأخرى.

وفي العصور المتأخرة التي امتازت بقلة الفقهاء المجتهدين في المذهب وكثرة المفتين من أهل التقليد وخروج الكثير من المسائل التي لم يسبق فيها حكم وتخالف غيرها من الفروع المنصوصة؛ حينها التجأ هؤلاء المفتون إلى تخريج الفروع على الفروع. ويدل على ذلك أيضاً أن أغلب الإطلاقات على التخريج في العصور الأولى من التقليد لا تنصرف في الغالب إلا على تخريج الأصول من الفروع أو تخريج الفروع على الأصول بينما نجد الاستعمال المتأخر وخصوصاً في الإفتاء المعاصر يغلب على تخريج الفروع من الفروع وهذا يعرف بالتأمل والنظر من خلال الكتب الفقهية والكتب المصنفة في التخرج تطبيقاً أو تأصيلاً[1].

ولا يعني هذا التدرج عدم وجود حالات بين متداخلة بين تلك الأنواع من التخريج ولكن المقصود أن الاتجاه العام للفقهاء كان يسير في غالبه نحو هذا الاتجاه المتراجع نحو التقليد والاتباع[2].

ثالثاً: إن اختلاف معنى التخريج إلى الأقسام السابقة لا يعني عدم إعطائه تعريفاً عاماً يحدد معالم هذا العلم ويوضح ماهيته وذلك أن من كتب في التخريج إما أنه لم يتناوله من حيث العموم أو أعطاه معنى خاصاً يلحق بأحد تلك الأنواع من التخريج[3].

---

(١) انظر: مقدمة تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص١٤و١٦و١٧، تخريج الفروع على الأصول لعثمان شوشان ١/١٥٣-٢٣٨، بحث التخريج بين الأصول والفروع ن تأليف د. سعد ص١٢٥-١٣١، المنشور في مجلة البحوث الفقهية المعاصرة العدد (٢٦) الصادر في محرم وصفر وربيع الأول لعام ١٤١٦هـ.

(٢) انظر: الفكر السامي ٢/٧-١٢، حجة الله البالغة ١/٢٨٢- ٢٨٦، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف للدهلوي ص٨-١١١.

(٣) انظر على سبيل المثال: تهذيب الفروق ٢/١٣١، المسودة ص٥٣٣، حجة الله البالغة ١/٢٨٢، المدخل إلى فقه مذهب الإمام أحمد ص١٩٠، أصول الفتوى والقضاء ص٥٧٧، الاجتهاد ومقتضيات العصر للأيوبي ص١٣١، التخريج عند الفقهاء والأصوليين للباحسين ص١٣، تخريج الفروع على الأصول لعثمان شوشان ١/٦٣.

ويمكن أن نقول في بيان معناه كمحاولة قاصرة لإيجاد تعريف مناسب له. أن التخريج: «استنباط الأحكام الشرعية العملية وما يوصل إليها من خلال آراء أئمة المذهب وقواعدهم».

- شرح التعريف:

(استنباط الأحكام الشرعية العملية): هو حقيقة التخريج وثمرته المرجوة ولا مبرر للتخريج إلا استخراج الأحكام التي لم يستطع مجتهدو المذهب التعرف عليها من خلال الأدلة الشرعية مباشرة، يقول البناني رحمه الله: «ومعنى تخريج الوجوه على النصوص: استنباطها»[(١)].

(وما يوصل إليها): المقصود بهذا القيد في التعريف إدخال تخريج الأصول من الفروع وذلك أن استخراج القواعد الموصلة إلى الأحكام المستجدة من خلال آراء الأئمة في المذهب هو من عمل المخرِّج الذي يقصد به إيجاد أحكام الوقائع من خلال هذه القواعد المستنبطة.

(من خلال آراء أئمة المذهب): وهذا القيد من أجل إدخال تخريج الفروع من الفروع وقيدناه أيضاً بآراء أئمة المذهب وليس من خلال الأدلة الشرعية التي يسمى الاستنباط منها قياساً وإن اشترك مع التخريج في المعنى اللغوي.

ويشمل رأي إمام المذهب ما كان منصوصاً عليه أو في معنى المنصوص ليخرِّج منه نظيره من الأحكام المشابهة له في العلّة.

(وقواعدهم): وهذا قيد آخر في التعريف من أجل إدخال تخريج الفروع من الأصول وأقصد بالقواعد هنا أصول المذهب وقواعده المتفق عليها.

رابعاً: ذهب بعض الباحثين إلى التوسع في مصطلح التخريج وجعل

---

(١) حاشية البناني على جمع الجوامع ٣٨٥/٢.

اجتهاد النبي ﷺ وأصحابه من قبيل التخريج الأصولي[1]، وهذه المجاوزة في استخدام مصطلح التخريج إن صحت من حيث اللغة فإنها من حيث المعنى الفقهي والأصولي لا تسوغ إلا في التقليد المذهبي بالتخريج على نصوص الأئمة وقواعدهم، بينما اجتهاد النبي ﷺ هو من قبيل النص التشريعي ويقرب منه اجتهاد الصحابة في أحايين كثيرة[2]، بينما يختلف الأمر عند الأئمة المتبوعين، يقول ولي الله الدهلوي رحمه الله: «وإنما جاز التخريج لأنه في الحقيقة من تقليد المجتهد ولا يتم إلا فيما يفهم من كلامه»[3].

المطلب الثاني:
أنواع التخريج

ذكرنا في المطلب السابق أن التخريج قد اختلف معناه من حيث الاستعمال إلى ثلاثة أنواع متميزة من خلال جهة النظر في التخريج ونوع الاستنباط منها، وهذه الأنواع الثلاثة هي[4]:

١ ـ تخريج الأصول من الفروع.

٢ ـ تخريج الفروع على الأصول.

٣ ـ تخريج الفروع من الفروع.

وهناك نوع رابع ذكره د. سعد الشتري[5] على أنه من أنواع التخريج وهو (تخريج الأصول على الأصول).

---

(١) انظر: تخريج الفروع على الأصول لعثمان شوشان ٩٩/١ ـ ١٢٨.

(٢) انظر: ضمن الرسالة مبحث قول الصحابي.

(٣) الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف ص٦٣.

(٤) اختار هذا التقسيم لأنواع التخريج د. يعقوب الباحسين، انظر: التخريج عند الفقهاء والأصوليين ص١٣.

(٥) انظر: بحثه (التخريج بين الأصول والفروع) ص١٤٤ و ١٤٥.

وذلك أن بعض القواعد الأصولية مبني على قواعد أصولية أخرى تتبع لها وتتفرع عنها. وقد نقل الباحث عن الإمام الزركشي رحمه الله ما يفيد هذا التخريج من كتابه سلاسل الذهب حيث قال رحمه الله: «هذا كتاب أذكر فيه بعون الله مسائل من أصول الفقه عزيزة المنال بديعة المثال منها ما تفرع على قواعد منه مبنية ومنها ما نظر إلى مسائل كلامية، ومنها ما التحقت إلى مباحث نحوية نقحها الفكر وحررها... ليرى الواقف عليها صحة مزجها... وأن بناء هذا التصنيف على هذا الأصل مبتدع، والإتيان به على هذا النحو مخترع ويعلم أنه مجموع علوم»[1].

ومن الأمثلة التي ضربها الباحث على هذا النوع من التخريج قول الإمام الزركشي رحمه الله: «مسألة: القضاء يجب بأمر جديد عند الأكثرين، وقال آخرون لا يفتقر إلا أمر ثان بل هو من مقتضيات الأمر... وسبب الخلاف أن ذلك هل يستفاد ضمناً من صيغة الأمر كما قلنا في الأمر بالشيء نهي عن ضده أم لا دلالة له عليه أصله»[2].

ومثّل لذلك في موضوع آخر حيث قال: «هل يشترط في الأمر العلو؟ على قولين:... والخلاف في ذلك ينبني على أن صيغة أفعل إذا وردت ممن تلزم طاعته هل تقتضي الوجوب حتى يدل دليل على خلاف ذلك؟ إن قلنا: إن من حقيقة الأمر العلو اقتضى ذلك بالوضع وإلا فلا»[3].

وضرب مثالاً آخر على قوله: «الخلاف في أن الأمر هل يقتضي الفور مبني على أن الواجب الموسع معقول أم لا»[4].

وهذا النوع من التخريج قد يصح من حيث القسمة إذ هو نوع استنباط وتفرّع لقواعد يبنى بعضها على بعض وقد يخرّج الخلاف في قاعدة أصولية بناء على اختلاف الأصوليين في قاعدة أخرى بينهما وجه ارتباط هذا من

---

(١) سلاسل الذهب ص٨٥.

(٢) المرجع السابق ص١٥٧.

(٣) المرجع السابق ص٢١٤ و ٢١٥.

(٤) سلاسل الذهب ص٢١٨.

ناحية، ومن ناحية أخرى ـ لم يذكرها الباحث ـ قد يتخرّج على أصول الإمام وقواعده أصولاً أخرى وقواعد لم يذكرها أو ينصّ عليها؛ كما هو الحال في كثير من المسائل الأصولية التي تُحكى عن الإمام ولم يُنقل عنه فيها نص[1].

يقول الدهلوي رحمه الله: «الخلاف في كثير من أصول الفقه إنما هو مخرّج عن الأئمة وأصحابهم على أقوالهم»[2]. وقد تكون أقوالهم في الأصول أو في الفروع.

وإذا نظرنا إلى هذا النوع من التخريج من زاوية أخرى لوجدنا أن القاعدة الأصولية وإن كانت أصلاً لكثير من الفروع الفقهية ولكن باعتبارها مبنية على قاعدة أخرى هي الأصل لها تصبح حينئذٍ فرعاً لتلك القاعدة وحينها يمكن أن يدرج هذا النوع ضمن تخريج الفروع على الأصول. وإن كانت هذه الفروع أصولاً من حيث الاستقلال.

ولعلنا نضم ما يتعلق بتخريج القواعد الأصولية على غيرها من القواعد الأصولية الأخرى ضمن النوع الثاني وهو تخريج الفروع على الأصول؛ لكون التخريج من هذا النوع وفي المرحلة التي أُلِّفت فيها بعض مصنفات تخريج الفروع على الأصول تشتمل على تخريج الفروع وعلى الأصول أحياناً.

ولعلنا من خلال هذا المطلب أن نبين بإيجاز بعض الملامح العامة لكل نوع من أنواع التخريج الثلاثة:

النوع الأول: تخريج الأصول على الفروع:

ذكرنا أن من أنواع التخريج التوصل إلى أصول الأئمة وقواعدهم من خلال استقراء وتتبع الفروع الفقهية المروية عنهم، واكتشاف عللها وما بينها

---

(١) انظر: المسودة ص٤٦٤و٤٦٥و٤١٥، المدخل إلى مذهب الإمام احمد ص٤٦، الفكر الأصولي د. عبد الوهاب أبو سليمان ص٤٤٥ وما بعدها.

(٢) الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف ص٦٣ بتصرف يسير.

من علاقات، وقلنا إنه من الممكن أن تطلق على ذلك (تخريج الأصول على الفروع)، وفي الحقيقة أن التخريج بالمعنى المذكور ليس علماً محدداً، ولكن ثمرته هي أصول الفقه وقواعده الكلية، كما أنه ليس علم أصول الفقه نفسه، لأن ثمرة الشيء خارجة عن حقيقته وماهيته، وإذا أردنا أن نضع تعريفاً تقريبياً له، قلنا: إنه «العلم الذي يكشف عن أصول وقواعد الأئمة من خلال فروعهم الفقهية وتعليلاتهم للأحكام»[١].

- وموضع هذا النوع من التخريج: هي تلك النصوص المنقولة عن الأئمة المجتهدين من أصحاب المذاهب بالإضافة إلى أفعالهم وتقريراتهم من حيث دلالتها على المعاني الرابطة فيما بينها وما يجمعها من علاقات وعلى الأسباب الباعثة للأئمة على الأخذ بما أخذوا به من آراء. وهي ذات المعين الذي يستمد منه الفقيه هذا العلم ومادته.

ومن أمثلة هذا النوع من التخريج: ما صنعة الإمام أبو يعلى الفرّاء رحمه الله في كتابه العدّة الذي يعتبر عمدة كتب الأصول عند الحنابلة. فكان الإمام أبو يعلى رحمه الله يحرص كل الحرص على بيان آراء الإمام أحمد رحمه الله في المسائل الأصولية بالاستنباط مما ورد عنه من روايات فيعزو الآراء إلى الإمام أحمد رحمه الله، ويبين نوع ذلك العزو هل هو بطريق النص أو بطريق الإشارة أو بطريق الإيماء؟ وكان يحاول إشراك القارئ في كيفية استخراج نسبة القول إلى الإمام أحمد حيث كان يورد اللفظ المنقول عنه ثم يبين من أين أخذ رأي الإمام أحمد رحمه الله؟ وكيف أخذه؟ وكان يبين من روى كل رواية حتى يعطي القارئ الثقة فيما ينقل، بل هو في كثير من المسائل لم يقتصر على رواية واحدة في المسألة بل كان ينقل كثيراً من الروايات وإن اختلفت؛ ثم يشرع بعد ذلك في ترجيح بعض تلك الروايات على بعض، مع بيان الأليق منها بمذهب أحمد رحمه الله، فإن الإمام أحمد رحمه الله لم ينقل عنه كتاب يحوي آراء أصولية، ولم ينقل لنا سوى أقواله الفقهية في مسائل أصحابه فتتبعها أبو يعلى رحمه الله وأخذ يستنبط من ثنايا

(١) التخريج عند الفقهاء والأصوليين للباحسين ص١٩.

هذه الروايات المسائل الفقهية والقواعد الأصولية حتى اجتمعت له منظومة متكاملة من القواعد والأصول الفقهية[١]، وتبعه في ذلك الكثير ممن صنّف في الأصول على مذهب الإمام أحمد رحمه الله منهم أبو الخطاب الكلوذاني رحمه الله[٢] في كتاب (التمهيد) وغيرهم.

ـ ولهذا النوع من التخريج فوائد جمّة يجنيها الناظر في النوازل منها:

١ ـ أن كشف هذا العلم عن قواعد الأئمة يمكّن المجتهد في النوازل من ترجيح الأقوال واختيار أقواها عن طريق قوة القاعدة ومتانتها.

٢ ـ أن هذا العلم يساعد على معرفة العلاقات القائمة بين الفروع الفقهية مما يمكن النظر في ذلك من التعليل والفهم السليم وضبط الفروع المروية عن الأئمة بأصولها.

٣ ـ تمكن نتيجته العالم من تخريج المسائل والفروع غير المنصوص عليها من النوازل والواقعات الجديدة وفق تلك القواعد المخرَّجة أو أن يجد لها وجهاً أولى

ـ كما سيأتي معنا في النوع الثاني من التخريج (تخريج الفروع على الأصول) إذ هو ثمرة هذا النوع من التخريج ..

---

(١) انظر: مقدمة العدة للدكتور أحمد سير مباركي ٣٤/١ ـ ٣٦؛ مقدمة التمهيد ٣٠/١؛ ابن قدامة وآثاره الأصولية للدكتور عبد العزيز السعيد ٧٣/١و٧٤، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، الطبعة الرابعة ١٤٠٨هـ؛ الفكر الأصولي للدكتور عبد الوهاب أبو سليمان ص٢٦٣-.٢٧٥بحث(التخريج بين الأصول والفروع) للدكتور الشثري ص١٢٧.

(٢) هو أبو الخطاب محفوظ بن أحمد الكلواذاني البغدادي الحنبلي ولد ونشأ ببغداد وتتلمذ على القاضي أبي يعلى كان إمام الحنابلة في عصره بارعاً في الفقه والأصول والخلاف توفي عام ٥١٠هـ من مصنفاته: رؤوس المسائل والانتصار في المسائل الكبار والتمهيد في أصول الفقه وغيرها.
انظر ترجمته: ذيل طبقات الحنابلة ١ : ١١٦، شذرات الذهب ٢٧/٤، المنهج الأحمد ٢٣٣/٢.

٤ ـ أن هذا التخريج يعرّف المجتهد بمآخذ العلماء في استنباطهم والمرجع في أصول اجتهادهم مما يفيده في فهم أسباب اختلاف الفقهاء من أجل إعذارهم عند الاختلاف والتفريع على أصولهم عند الجمع والمقارنة في بحث أحكام النوازل المستجدة، حتى لا يقع في مخالفة الإجماع ويتسنى له مسلكٌ في الاتباع[1].

النوع الثاني: تخريج الفروع على الأصول.

هذا النوع من التخريج أصبح علماً مستقلاً تأصيلاً وتطبيقاً[2]، وقد صنف فيه بعض الفقهاء منذ القرن الرابع الهجري[3] عدة مصنفات والتي كانت تهدف في غالبها إلى ردّ الاختلافات الفقهية إلى الأصول التي انبنت عليها آراء الأئمة، فكان تخريج الفروع على الأصول هو بيان للأسباب والعلل التي دعت الفقهاء إلى الأخذ بما قالوه من أحكام.

يقول الإمام الزنجاني رحمه الله: «ثم لا يخفى عليك أن الفروع إنما تبنى على الأصول، وأن من لا يفهم كيفية الاستنباط، ولا يهتدي إلى وجه الارتباط بين أحكام الفروع وأدلتها التي هي أصول الفقه؛ لا يتسع له المجال ولا يمكنه التفريع عليها بحال، فإن المسائل الفرعية على اتساعها، وبعد

---

(١) انظر: التخرج عند الفقهاء والأصوليين للباحسين ص٢٣.

(٢) ألف الشيخ عثمان بن محمد الأخضر شوشان كتاباً منهجياً في تأصيل هذا العلم وأسماه (تخريج الفروع على الأصول) وهو عبارة عن رسالة جامعية تقدم بها المؤلف إلى جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بكلية الشريعة لنيل رسالة الماجستير عام ١٤١٥هـ.

أما من الناحية التطبيقية فللعلماء الأوائل قدم السبق فيها منهم: الدبوسي والزنجاني والأسنوي والتلمساني وابن اللحام وغيرهم رحمهم الله. انظر: تخريج الفروع على الأصول لعثمان شوشان ٢٦٣/١-٣٣٠؛ والتخريج عند الفقهاء والأصوليين للباحسين ص١٠٧ ـ ١٨٢.

(٣) صنف في تخريج الفروع على الأصول الإمام الليث السمرقندي المتوفي سنة ٣٧٣هـ كتابه (تأسيس النظائر) ومنهج الكتاب قائم على تخريج الفروع على الأصول من الناحية التطبيقية.

غايتها لها أصول معلومة وأوضاع منظومة، ومن لا يعرف أصولها وأوضاعها لم يحط بها علماً»[1].

ويذكر الإمام الأسنوي رحمه الله في كتابه المصنف في هذا العلم أن غرضه من وضعه أن «يعرف الناظر في ذلك مآخذ ما نصّ عليه أصحابنا وأصّلوه وأجملوه أو فصّلوه، ويتنبه على استخراج ما أهملوه، ويكون سلاماً وعدةً للمفتين، وعمدة للدارسين»[2]، وأن به تتحقق غاية الطلب وهي: «يتمهد الوصول إلى مقام استخراج الفروع من قواعد الأصول،والتعريج إلى ارتقاء مقام ذوي التخريج»[3].

فيفهم مما سبق نقله أن الذين وضعوا هذا العلم أرادوا به بيان الأصول التي استند إليها الأئمة في الاستنباط وكيفية هذا الاستناد وكذلك ردّ الفروع الحادثة التي لم ينص عليها إلى أصول أئمة المذهب وإدخالها ضمن قواعدهم.

وقد عرَف الدكتور يعقوب الباحسين هذا النوع من التخريج بأنه: «العلم الذي يبحث عن العلل أو مآخذ الأحكام الشرعية لردّ الفروع إليها بياناً لأسباب الخلاف، أو لبيان حكم ما لم يرد بشأنه نص عن الأئمة بإدخاله ضمن قواعدهم أو أصولهم»[4]. وعرّفه عثمان بن محمد الأخضر شوشان بأنه «العلم الذي يعرف به استعمال القواعد الأصولية في استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية»[5].

وبالنظر إلى كلا التعريفين فإنه يُلحظ عليها بعض الاعتراضات:

أولاً: أن تعريف الدكتور الباحسين حفظه الله فيه تطويل وتكرار يمكن

---

(١) تخريج الفروع على الأصول ص٣٤.
(٢) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ص٤٦.
(٣) المرجع السابق.
(٤) التخريج عند الفقهاء والأصوليين ص٥١.
(٥) تخريج الفروع على الأصول ٦٧/١.

اختصاره، بالإضافة إلى بيان ثمرة هذا العلم ضمن بيان حقيقته وماهيته؛ وهذا لا يسوغ في التعريفات.

ثانياً: تعريف الشيخ شوشان لم يبين وجه استعمال القواعد الأصولية في رد الفروع التي لم يرد فيها نص من أئمة المذهب، كذلك يُشعر التعريف بعموم معنى التخريج الأشبه بالقياس الأصولي بينما التخريج الفقهي تفريعٌ على قواعد المذهب أو بيان لسبب الاختلاف بالرد إلى الأصول والقواعد التي قررها أئمة كل مذهب.

ويمكن من خلال التعريفين السابقين أن نستخلص تعريفاً مناسباً لهذا النوع من التخريج فنقول بأنه: «العلم الذي يعرف به وجه استعمال القواعد الأصولية في استنباط الفروع الفقهية وردّ ما لم ينص عليه منها إلى أصول المذهب».

ـ ويشمل علم تخريج الفروع على الأصول على بعض المباحث والمسائل التي لا تخرج عن حقيقة علم الفقه والأصول ووجه العلاقة بينهما فمن هذه المسائل التي يتناولها هذا العلم:

أ ـ المباحث المتعلقة بأحوال الأدلة أو القواعد المختلف فيها، أو أنواعها، لا من حيث حقيقتها، بل من حيث صحتها، واستقامة إثبات الأحكام الشرعية بها، وثبوت هذه الأحكام بها.

ب ـ المباحث المتعلقة بكيفية استخراج الأحكام من أدلتها مثل دلالات الألفاظ وعوارض النصوص والأدلة. ولا يبحث منها إلا ما كان فيه اختلاف بين الأئمة من أصحاب المذاهب.

ج ـ أسباب اختلاف الفقهاء(١).

---

(١) انظر الكتب المصنفة في هذا النوع من التخريج القائم على بيان أسباب الاختلاف منها: كتاب (اثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء) تأليف د. مصطفى الخن، وكتاب (أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي) تأليف: د. مصطفى البغا، وكتاب (أسباب اختلاف الفقهاء) تأليف: د. عبد الله التركي وغيرها.

د ـ المباحث المتعلقة بالفقيه الذي يخرّج الأحكام على قواعد الأئمة، والشروط الواجب تحققها فيه، ممن يسمون أهل التخريج أو أصحاب الوجوه، أو ما شابه ذلك(١).

هـ ـ مباحث الأحكام والفروع الفقهية، من حيث اكتشاف الروابط بينهما، وردّها إلى أصول الإمام أو إلى أصول مخرجة تنسب إلى الإمام(٢).

ـ أما عن الفوائد التي يجنيها الناظر في النوازل المعاصرة من خلال تخريج الفروع على الأصول فنذكر منها:

١ ـ أن هذا العلم ينمي الملكة الفقهية، ويدرب المتعلم على الاستنباط والترجيح وتفريع المسائل وبنائها على الأدلة، والتعرُّف على آراء الأئمة في المسائل التي لم يرد عنهم نصّ بشأنها ويستنبطون من خلاله ما يجدّ من وقائع وما ينزل من حوادث لم يسبق فيها نصّ شرعي أو اجتهاد من أئمة المذهب.

يقول د. محمد أديب الصالح في مقدمة كتاب تخريج الفروع على الأصول للزنجاني مبيناً أهمية هذا النوع من التخريج:

«كما أن في ذلك تربية للملكة الفقهية المؤهلة للاستدلال والترجيح، القادرة على تفريع المسائل من قواعدها الكبرى، وإمكان ردّ الجديد من أحكام الحوادث الطارئة إلى ما يثبت إليه من الأصول»(٣).

٢ ـ إن هذا العلم يمكّن الفقيه من الفهم الدقيق بما يدرسه ويبحثه في كتب الفقه، وذلك بربطه كثيراً من الجزئيات بعد معرفته مآخذها في سلك واحد؛ مما يساعد على فهم وحفظ وضبط المسائل الفقهية ولذلك قام بعض أهل العلم في تصنيفاتهم الفقهية بملاحظة هذه الفائدة من التخريج فضمنوا

(١) انظر: أدب المفتي والمستفتي ص٩٤-٩٧؛ إعلام الموقعين ١٦١/٤؛ المجموع ٧٨/١؛ حاشية البناني على جمع الجوامع ٣٨/٢؛ الرد على من أخلد إلى الأرض ص١١٤و١١٥.

(٢) التخريج عند الفقهاء والأصوليين للباحسين ص٥٥و٥٦، تخريج الفروع على الأصول لعثمان شوشان ٨٢/١و٨٣.

(٣) ص ١٤.

كتبهم الفقهية بتخريجها على الأصول والقواعد كما فعل الكمال ابن الهمام رحمه الله حيث قال في مقدمة كتابه بدائع الصنائع:

«إذ الغرض الأصلي والمقصود الكلي من التصنيف في كل فن من فنون العلم هو تيسير سبيل الوصول إلى المطلوب على الطالبين وتقريبه إلى أفهام المقتبسين ولا يلتئم هذا المراد إلا بترتيبٍ تقتضيه الصناعة وتوجبه الحكمة وهو التصفح من أقسام المسائل وفصولها وتخريجها على قواعدها وأصولها ليكون أسرع فهماً وأسهل ضبطاً وأيسر حفظاً فتكثر الفائدة وتتوفر العائدة»[1].

٣ ـ أن هذا العلم يُخرج علم الأصول من جانبه النظري إلى مجالٍ تطبيقي عملي تتبين به الثمرات المترتبة على القواعد الأصولية، بل والقواعد الفقهية أيضاً، وبذلك فإنه يعطي علم الأصول مزيداً من الوضوح والفائدة وكذلك يورث التمازج الواقعي والحقيقي بين الفقه وأصول الفقه بدلاً من أن يعتبرها الفقيه على أنها علوم نظرية مستقلة لا علاقة بينهما، وهذا ما جعل الإمام الزنجاني رحمه الله يضع كتابه (تخريج الفروع على الأصول) حيث قال رحمه الله: «وحيث لم أر أحداً من العلماء الماضين والفقهاء المتقدمين، تصدى لحيازة هذا المقصود بل استقل علماء الأصول بذكر الأصول المجردة، وعلماء الفروع بنقل المسائل المبددة، من غير تنبيه على كيفية استنادها إلى تلك الأصول: أحببت أن أتحف ذوي التحقيق من المناظرين بما يسر الناظرين، فحررت الكتاب كاشفاً عن النبأ اليقين فذللت فيه مباحث المجتهدين، وشفيت غليل المسترشدين، فبدأت بالمسألة الأصولية التي تُردُّ إليها الفروع في كل قاعدة، وضمنتها ذكر الحجة الأصولية من الجانبين ثم رددت الفروع الناشئة منها إليها»[2].

٤ ـ أن هذا العلم يفيد الناظر في النوازل الوجهة الشرعية للاختلاف الواقع بين الفقهاء فيما استنبطوه من أحكام فقهية وأن هذه الخلافات مردودة إلى أسس علمية ومناهج في الاستنباط مختلفة ومعتبرة.

---

(١) ص ٢.

(٢) ص ٣٤ و ٣٥.

قد ـ يتوصل الناظر المجتهد من خلالها إلى ما قوي مأخذه من الخلاف على ما ضعُف منها. ولعل هذه الفائدة المرجوة من تخريج الفروع على الأصول حثّت بعض الأئمة من التصنيف في هذا العلم، ومن هؤلاء العلماء أبو زيد الدبوسي رحمه الله حيث قال: «فإني لما رأيت تصعّب الأمر في تحفظ مسائل الخلاف على المتفقهة ـ وفقهم الله لمرضاته ـ وتعسّر طرق استنباطها عليهم وقصور معرفتهم عن الاطلاع على حقيقة مأخذها جمعت في كتابي هذا أحرفاً، إذا تدبّر الناظر فيها، وتأملها، عرف مجال التنازع ومدار التناطح عند التخاصم»[1].

٥ ـ ومن فوائد التخرج أنه يقوي مذهب المجتهد في النوازل ويكون تخريجه للنوازل الجديدة على أصول المذهب أدعى إلى استمراريته وبقائه، وذلك أن المذهب الفقهي مثله مثل الإنسان في المحافظة على بقاء جنسه واستمراره في الحياة، وهو يتخذ لذلك وسيلة التناسل والتكاثر، ومتى انقطع نسله تعرض للفناء، وكذلك المذهب الفقهي إذ أن أهم وسيلة تضمن له الاستمرار والبقاء ما يقوم به أتباعه من التخريج على أصول إمام المذهب، استنباطاً لما يستجد من حوادث جديدة ونوازل معاصرة حتى يبقى حاضراً في حياة المسلمين لا ينقطع.

ولعل هذا هو السبب في اندراس كثير من مذاهب أئمة مجتهدين كالإمام الأوزاعي، والليث بن سعد وابن جرير الطبري[2] وغيرهم رحمهم الله[3].

---

(١) تأسيس النظر ص٩.

(٢) هو أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، المؤرخ المفسر الفقيه، ولد في طبرستان و نشأ فيها ثم استوطن بغداد وعُرض عليه القضاء والمظالم فامتنع منها كان عالماً محققاً مجتهداً عارفاً بالسنن وآثار الصحابة والتابعين توفي عام ٣١٠هـ
من مصنفاته: تاريخ الأمم وجامع البيان في تفسير القرآن وتهذيب الآثار وغيرها.
انظر ترجمته: وفيات الأعيان ١٩١/٤، شذرات الذهب ٢٦٠/٢، طبقات المفسرين ص٢٧٢.

(٣) انظر: التخريج عند الفقهاء والأصوليين للباحسين ص٥٦ ـ ٥٨، تخريج الفروع على الأصول لعثمان شوشان ٨٤/١.

النوع الثالث: تخريج الفروع على الفروع.

لما كان ما نقل عن الأئمة المجتهدين من فروع فقهية، واجتهادات وفتاوى، بشأن أحكام الوقائع غير شامل لكل ما يحتاجه الناس على مدى الأزمنة، ولا يجيب عن تساؤلاتهم، بشأن بعض الأمور، بسبب نشوء المعاملات والتصرفات والنوازل المعاصرة التي لم تكن في زمنهم؛ فلجأ أتباع المذاهب إلى استنباط آراء أئمتهم في أحكام النوازل المعاصرة والوقائع الجديدة بناءً على ما يشبهها أو يشترك معها في علّة مماثلة من خلال تلك الفروع المنصوصة للأئمة والمبثوثة في كتبهم الفقهية.

وصارت أحكامهم عليها جزء من تراثهم المنقول.

وهذا الاستنباط ـ إن صح التعبير ـ هو عملية تخريج باصطلاح الفقهاء والأصوليين وقد تناولته كتب الأصول في مباحث الاجتهاد والتقليد وما يتعلق بالإفتاء من شروط وصفات وآداب وغيرها.

وإذا أردنا تعريف تخريج الفروع على الفروع كنوع مستقل فإننا نجد تعريف شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله للتخريج على أنه: «نقل حكم مسألة إلى ما يشبهها والتسوية بينهما فيه»(١) فينطبق على المراد بتخريج الفروع على الفروع عند الفقهاء والأصوليين على وجه التحديد لا على مطلق أنواع التخريج.

ومثله تعريف المرداوي وابن بدران وقريب منه تعريف ابن فرحون ـ رحمهم الله(٢).

إلا أننا نجدهم يشتركون في تضمين معنى القياس للتخريج، وهذا الظاهر من معنى القياس الذي يتضمن نقل مثل حكم مسألة جزئية إلى أخرى لوجود شبه بينهما سواء كان باتفاقهما في العلّة وذلك هو قياس العلّة، أو

---

(١) المسودة ص٥٣٣.

(٢) انظر: ما سبق أن نقلناه من تعريفات هؤلاء الأئمة للتخريج ضمن الرسالة ص٤٧٣.

بانتفاء الفارق بينهما وهو ما يسمى عندهم: بالقياس بنفي الفارق، أو القياس في معنى الأصل(١).

والحقيقة أن هناك فرق بينهما في المعنى الاصطلاحي الخاص وذلك أن القياس ما يفعله المجتهد المطلق من إخراج المسائل على النص سواء كان من كتاب الله عز وجل أو من سنة رسول الله ﷺ، أما التخريج فهو ما يفعله مجتهد المذهب من إخراج المسألة على وفق نظيراتها من فروع الأئمة(٢).

ومع ذلك فإن هناك وجوه ارتباط بينهما ومن لا يدرك باب القياس من علم أصول الفقه يصعب عليه إتقان التخريج ومعرفة أحكامه(٣).

وهذا النوع من التخريج قد عرّفه د. يعقوب الباحسين فقال بأنه: «العلم الذي يتوصل به إلى التعرّف على آراء الأئمة في المسائل الفرعية التي لم يرد عنهم فيها نص، بإلحاقها بما يشبها في الحكم، عند اتفاقهما في علة ذلك الحكم عند المخرِّج أو بإدخالها في عمومات نصوصه أو مفاهيمها، أو أخذها من أفعاله أو تقريراته، وبالطرق المعتد بها عندهم، وشروط ذلك، ودرجات هذه الأحكام»(٤).

وهذا التعريف ـ كما قال د. الباحسين ـ: «أنه يخالف ما اشترطه المناطقة في التعريفات»(٥) من التطويل والإغراق في التفصيلات وإدخاله في تعريف ما لا يناسب ذكره فيه من شروط وأركان، إلا أنه قد أعطى صورة واضحة وشاملة لهذا العلم وما يقوم عليه.

---

(١) انظر: الإحكام للامدي ٧/٤، شرح الكوكب المنير ٢٠٩/٤، شرح مختصر الروضة ٢٢٣/٣ و ٢٢٤، حاشية البناني على جمع الجوامع ٣٤١/٢، إرشاد الفحول ص٢٢٢.

(٢) انظر: الفروق للقرافي ١٠٨/٢.

(٣) أدب المفني والمستفتي ص٩٧و٩٨، المجموع ٧٨/١، التبصرة للشيرازي ص٥١٦، حاشية البناني على جمع الجوامع ٢٢٨/٢، أصول الفتوى والقضاء ص٥٧٨.

(٤) التخريج عند الفقهاء والأصوليين ص١٨٧.

(٥) المرجع السابق.

ويمكن أن نختار لهذا النوع من التخريج تعريفاً مناسباً لحدّه، فنقول فيه: «هو العلم الذي يعرف به رأي أئمة المذهب في المسائل الحادثة المستجدة من خلال تعدية حكمها على ما يشبهها من فروعهم الفقهية المقررة».

ـ وغالب مباحث تخريج الفروع على الفروع وموضوعاته لا تخرج عن نصوص الأئمة وأفعالهم وتقريراتهم من حيث التعرف منها على ما يشبه الوقائع الجزئية الحادثة المطلوب معرفة حكمها الشرعي من جهة نظر إمام المذهب، فيلحقها بها قياساً ن أو إدخالاً لها في عموم نصه ومفهومه، أو ما شابه ذلك، كما يبحث في صفات المخرِّج والشروط اللازمة له وصفات الأقوال المخرّجة ودرجاتها[1].

ـ أما فائدة هذا النوع من التخريج للناظر في النوازل، فإنه يعرّفه أحكام المسائل الجزئية الواقعة والتي سكت عنها الأئمة إما لأنها لم يقع فيها سؤال في زمانهم، أو لأنها من الوقائع والنوازل الجديدة التي لم يرد عنهم فيها شيء[2].

نستخلص مما مضى ذكره من أنواع التخريج، أن الناظر والمجتهد في استنباط أحكام النوازل المعاصرة قد يلجأ في أحيان كثيرة إلى تخريج تلك النوازل الجديدة على أصول وفروع أئمة المذهب وذلك لعدم وجود أدلة شرعية وقواعد فقهية واضحة الدلالة على أحكام تلك النوازل ولندرة أهل الاجتهاد المطلق القادرين على استنباط أحكامها من أدلة ونصوص الشرع مباشرة.

فيضطر المجتهد والفقيه للبحث في الفروع الفقهية لأئمة المذهب وذلك لكثرتها وغزارتها لعله أن يقع على شواهد مشابهة لما جدّ من نوازل وواقعات لمعرفة نوعها من حيث الحرمة أو الإباحة أو مما وقع الخلاف فيه

---

(١) التخريج عند الفقهاء والأصوليين ص١٨٨.

(٢) المرجع السابق.

بين الأئمة، وهذا التخريج سيتيح للفقيه معرفة المستند والأصل الذي اعتمده أئمة المذهب في حكمهم على هذا النظير والشبيه لتلك النازلة ومن ثمَّ تعدية هذا الحكم بأحد أنواع القياس المعتبرة.

ومن أجل أهمية تخريج الفروع على الفروع للناظر في النوازل وممارسة الكثير من المفتين لهذا النوع من التخريج سيكون البحث في المطالب القادمة بياناً لهذا النوع وضبطاً له وتيسيراً للناظر لمعرفة أحكام النوازل من خلاله.

في ـ حين أن الأنواع الأخرى للتخريج ـ على أهميتها ـ فإنها راجعة إما إلى مبحث الرد إلى الأدلة الشرعية أو مبحث الرد إلى القواعد الفقهية للصلة القوية بينهم وقد سبق بيان ذلك في المبحثين السابقين.

المطلب الثالث:

ضوابط التخريج

إن ـ المتأمل في كلام الفقهاء والأصوليين الذين تناولوا التخريج على فروع أئمة المذهب لم يطلقوا فيه العنان للفقيه أن يخرِّج كيفما بدا له بل جعلوا لذلك ضوابط وشروط تجوّز هذا التخريج وتحميه من الوقوع في الخطأ والزلل.

ولعلنا في هذا المطلب أن نبين أهم هذه الضوابط التي ينبغي للناظر في النوازل مراعاتها عند التخريج:

١ ـ أن لا يخرِّج الحكم على أقوال الأئمة مع وجود النص الشرعي من القرآن والسنة.

وهذا ضابط مهم في التخريج على نصوص المذهب فإنه لا يسوغ التخريج عليها إلا بعد استفراغ الوسع في طلب ذلك الحكم في نصوص الشرع من آيات الله عز وجل أو أحاديث النبي ﷺ وكذلك الرجوع إلى إجماعات العلماء فإنها في حكم المنصوص عليها، ولا ينبغي للناظر التخريج على أقوال أئمة المذهب وللصحابة رضوان الله عليهم أو تابعيهم

اجتهاد ماضٍ في ذلك فإن اجتهادهم هو المقدم على غيرهم من العلماء وذلك لمعايشتهم للتنزيل ومعرفتهم للتأويل وصحبتهم لإمام الفقهاء والمفتين رسول الله ﷺ.

يقول الإمام الدهلوي رحمه الله: «ومن كان من أهل التخريج ينبغي له أن يحصِّل من السنن ما يحرز به: من مخالفة التصريح الصحيح ومن القول برأيه فيما فيه حديث أو أثر بقدر الطاقة... ولا ينبغي أن يردّ حديثاً أو أثراً تطابق عليه كلام القوم،لقاعدة استخرجها هو وأصحابه»[(١)].

وما وقوع بعض الفقهاء في التخريج على نصوص أئمتهم مع وجود بعض النصوص والأحاديث الواردة في ذات الحكم المخرج إلا نتيجة الجهل بمعرفة السنن وتتبعها في مظانها المعلومة.

ولذلك لا يستقيم التخريج ولا يصح إذا بني على غير أساس يتوافق مع الأدلة والنصوص. يقول الإمام الخطابي رحمه الله[(٢)]: «رأيت أهل العلم في زماننا قد حصلوا حزبين وانقسموا إلى فرقتين: أصحاب حديث وأثر، وأهل فقه ونظر، وكل واحدة منهما لا تتميز عن أختها في الحاجة، ولا تستغني عنها في درك ما تنحوه من التبعية والإرادة، لأن الحديث بمنزلة الأساس الذي هو الأصل، والفقه بمنزلة البناء الذي حوله كالفرع،وكل بناء لم يوضع على قاعدة وأساس فهو منهار»[(٣)].

ومما ينبغي التنبيه له أن التخريج لا يصبح كذلك إلا في المسائل التي

---

(١) الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف ص٦٢ و ٦٣.

(٢) هو محمد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب الخطابي البستي أبو سليمان، ويقال نسبة إلى جدّ من سلالة زيد بن الخطاب وهو أحد الأئمة اخذ الفقه عن أبي بكر القفال وعنه الحاكم توفي عام ٣٨٠هـ.
من مصنفاته: الإعلام ومعالم السنن، وغرائب الحديث والعزلة وغيرها.
انظر ترجمته: طبقات الشافعية الكبرى ٢٨٢/٣ , العقد المذهب ص٥٧، طبقات الشافعية للأسنوي ٢٢٣/١.

(٣) معالم السنن ٩/١و١٠.

لا نص فيها لإمام المذهب، أما ما ورد عنه فيها نص فلا يلزمه إلا تقليده فيها فحسب، وهذا أمر واضح جلي لا يحتاج إلى بيان[1].

٢ ـ أن يكون للمخرِّج دراية كاملة لقواعد المذهب وفروعه.

فلا يصح التخريج من فقيه لا يعرف قواعد المذهب وفروعه، والتي ينبغي أن تكون معرفته بها على وجهه يغلب فيه الإحاطة والإلمام بفقه المذهب أصولاً وفروعاً حتى يستقيم تخريجه ويغلب على الظن تحقق الحكم الصحيح باجتهاده.

يقول ابن الصلاح رحمه الله: «فالمجتهد في المذهب الشافعي مثلاً ـ أي مجتهد التخريج ـ المحيط بقواعد مذهبه المتدرّب في مقاييسه وسبل تصرّفاته، متنزل كما قدمنا ذكره في الإلحاق بمنصوصاته وقواعد مذهبه منزلة المجتهد المستقل في إلحاقه ما لم ينص عليه الشارع بما نص عليه»[2].

ويبين الإمام القرافي رحمه الله وجه إلزام المخرِّج بمعرفة قواعد المذهب وإلمامه بفروعه حيث قال رحمه الله: «لا يجوز لمفتي أن يخرج غير المنصوص على المنصوص إلا إذا كان شديد الاستحضار لقواعد مذهبه وقواعد الإجماع، وبقدر ضعفه في ذلك يتجّه منعه من التخريج، بل لا يفتي حينئذٍ إلا بمنصوص إن كان له الاطلاع على منقولات مذهبه، بحيث لا يخفى عليه غالباً أنه ليس في مذهبه ما يقتضي تقييد هذا النص المطلق الذي أفتى به، ولا يخصص عمومه. فإن لم يكن له هذه الأهلية ولا هذا الاطلاع امتنع أن يفتي مطلقاً، حفظ نص المسألة أم لا. لأن هذا النص الذي حفظه يحتمل أن يكون بقيد غير موجود في الفتيا، وتحرم عليه الفُتيا حينئذ»[3].

(١) انظر: تخريج الفروع على الأصول لعثمان شوشان ١/١٩٦.
(٢) أدب المفتي والمستفتي ص٩٦.
(٣) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ص٢٣٤؛ انظر: الغياثي ص١٨٩.

ويمكن أن يكون إلزامنا للمخرِّج بمعرفة قواعد المذهب وفروعه بناءً على أنها هي المصادر الأساسية في اجتهاد المخرج بخلاف المجتهد المطلق المستقل الذي لا يشترط له ذلك.

٣ ـ أن يكون المخرّج عالماً بأصول الفقه على وجه العموم وبالقياس على وجه الخصوص.

وهذا ما جعل الإمام القرافي رحمه الله يمنع المخرِّج من الفُتيا إذا كان لا يدري أصول الفقه، بقوله: «إن من لا يدري أصول الفقه يمتنع عليه الفتيا، فإنه لا يدري قواعد الفروق والتخصيصات والتقييدات على اختلاف أنواعها إلا من درى أصول الفقه ومارسه»[١].

وقال رحمه الله في موضع آخر مؤكداً على معرفة علم الأصول وإتقانه والإلمام بالقياس ومعرفته على وجه الخصوص: «فلا يجوز التخريج حينئذٍ إلا لمن هو عالمٌ بتفاصيل أحوال الأقيسة والعلل ورتب المصالح وشروط القواعد... وهذا لا يعرفه إلا من يعرف أصول الفقه معرفة حسنة»[٢].

ويقول أيضاً: «يتعين على من لا يشتغل بأصول الفقه أن لا يخرِّج فرعاً أو نازلة على أصول مذهبه ومنقولاته وإن كثرت محفوظاته لنصوص الشريعة من الكتاب والسنة وأقضية الصحابة رضي الله عنهم ولم يكن عالماً بأصول الفقه حرم عليه القياس والتخريج من المنصوصات من قِبَل صاحب الشرع، بل حرم عليه الاستنباط من نصوص الشارع لأن الاستنباط فرع معرفة أصول الفقه؛ فهذا الباب المجتهدون والمقلدون فيه سواء في امتناع التخريج»[٣].

ولا نزيد على ما ذكره الإمام القرافي رحمه الله في أهمية هذا الضابط للفقيه والمخرِّج لأحكام النوازل[٤].

---

(١) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ص٢٣٤ و ٢٤٤.

(٢) الفروق ١٠٨/٢.

(٣) المرجع السابق ١٠٩/٢.

(٤) انظر: الغياثي ص١٨٩ و ١٩٠؛ أدب المفتي والمستفتي ص٩٥.

٤ ـ أن يكون للمخرِّج ملكة الاقتدار على معرفة المآخذ وربط الفروع بأصول المذهب.

وهذا الضابط مهم في تجويز التخريج على أقوال المذهب، كما قال الإمام الآمدي رحمه الله: «والمختار أنه إذا كان مجتهداً في المذهب بحيث يكون مطلعاً على مآخذ المجتهد المطلق الذي يقلده.. . كان له الفتوى تمييزاً له عن العامي»[(١)].

ويقول ابن أمير الحاج رحمه الله عند بيان شروط قبول إفتاء غير المجتهد بمذهب مجتهد تخريجاً على أصوله: «مسألة إفتاء غير المجتهد بمذهب مجتهد تخريجاً على أصوله.. (إن كان) غير المجتهد (مطلعاً على مبانيه) أي مآخذ أحكام المجتهد، أهلاً للنظر فيها.. . (جاز وإلا) لو لم يكن كذلك، (لا) يجوز»[(٢)].

ولا تتحقق في المخرِّج ملكة الاقتدار على معرفة المآخذ إلا بالارتياض بتخريج الفروع على الأصول والتدرب على أنواع الاجتهاد فيه وهذا ما اشترطه ابن حمدان رحمه الله في المخرِّج حيث قال: «أن يكون.. . تام الرياضة، قادراً على التخريج والاستنباط وإلحاق الفروع بالأصول والقواعد التي لإمامه»[(٣)].

فإذا أكثر الفقيه من التدرب على النظر في مآخذ العلماء ومارس الاستنباط عملياً أصبح لديه ملكة للتخريج لا يحتاج معها كثير عناء ومشقة وقد يسمي ذلك بعض الفقهاء (بفقيه النفس) وقد جاء عن الإمام الجويني رحمه الله ما يدل على أهمية (فقه النفس) بالنسبة للمفتي والناظر بقوله: «... ثم يشترط وراء ذلك كله فقه النفس فهو رأس مال المجتهد، ولا يتأتى كسبه، فإن جُبِل على ذلك، فهو المراد وإلا فلا يتأتى تحصيله بحفظ الكتب»[(٤)].

---

(١) الإحكام ٢٤١/٤.

(٢) التقرير والتحبير ٣٤٧/٣.

(٣) صفة الفتوى ص١٨، انظر: شرح الكوكب المنير ٤٦٩/٤.

(٤) البرهان ١٣٣٢/٢.

وقد بينا ذلك فيما سبق أن للمجتهد أن يتحصّل على هذا المقام بالدربة والمران على الاجتهاد وبالتقوى والصدق مع الله عز وجل، أما بحفظ الكتب فقط فلا يتحصّل له ذلك[1].

٥ ـ أن يكون ذا دراية بالعوارض الطارئة على الحكم والفوارق الفقهية بين الفروع.

وهذا ضابط مهم أيضاً في عملية التخريج ينبغي للمخرج التحرز من وجود العوارض المانعة من صحة التخريج أو التي قد تطرأ على الحكم نسخاً أو تخصيصاً أو تقييداً أو تنافي مقتضى التخريج ويتم معرفة تلك العوارض بالرجوع إلى مباحث أصول الفقه.

كما ينبغي للناظر معرفة وجود الفوارق بين الفروع الحادثة والفروع المراد تخريجها؛ سواء كانت الفوارق مبنية على اختلاف رتب الأحكام أو على درجة المقاصد الراجعة إليها، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وشرط التخريج ألاّ يوجد بين المسألتين فارقاً...»[2]

ويضرب الإمام القرافي رحمه الله مثلاً على ذلك بقوله: «وكذلك إذا كان إمامه قد اعتبر مصلحة سالمة عن المعارض لقاعدة أخرى فوقع له فرع فيه عين تلك المصلحة لكنها معارضة بقاعدة أخرى، أو بقواعد فيحرم عليه التخريج حينئذٍ لقيام الفارق أو تكون مصلحة إمامه التي اعتمد عليها من باب الضروريات فيفتي هو بمثلها، ولكنها من باب الحاجات أو التتمات وهاتان ضعيفتان مرجوحتان بالنسبة إلى الأولى ولعل إمامه راعى خصوص تلك القوية والخصوص فائت هنا ومتى حصل التردد في ذلك والشك وجب التوقف»[3].

ويقول أيضاً رحمه الله موضحاً هذا المعنى: «فإذا بذل جهده فيما يعرفه ووجد ما يجوز أن يعتبره إمامه فارقاً أو مانعاً أو شرطاً وهو ليس في

---

(١) انظر ما سبق أن ذكرناه في أسباب تحصيل الملكة ضمن الرسالة ٣٦٩ ـ ٣٧١.
(٢) المسودة ص٥٤٨.
(٣) الفروق ١٠٨/٢.

الحادثة التي يروم تخريجها حرم عليه التخريج، وإن لم يجد شيئاً بعد بذل الجهد وتمام المعرفة جاز له التخريج»[1].

ولذلك عدّ بعض العلماء هذا الضابط من الشروط المهمة للمخرِّج التي يجب مراعاتها عند تخريجه على نصوص المذهب.

قال الإمام الآمدي رحمه الله: «والمختار أنه إن كان مجتهداً في المذهب... متمكناً من الفرق والجمع والنظر والمناظرة في ذلك كان له الفتوى..»[2].

واعتبر الإمام المازري رحمه الله أن أقل مراتب الفقهاء تقتضي مستوى معيناً من المعرفة الفقهية، وعناصر من الثقافة الشرعية منها القدرة على التنظير بين المسائل المتشابهة والتفريق بين المختلفة، ويقول رحمة الله: «الذي يفتي في هذا الزمان أقل مراتبه في نقل المذهب أن يكون قد استبحر في الاطلاع على روايات المذهب وتأويل الشيوخ لها وتوجيههم فيها: من اختلاف ظواهر واختلاف مذاهب ز وتشبيههم مسائل بمسائل قد يسبق إلى النفس تباعدها، وتفريقهم بين مسائل ومسائل قد يقع في النفس تقاربها وتشابهها»[3]

٦ ـ أن يكون التخريج على آراء أئمة المذهب من مصادره المعتبرة عند العلماء.

وهناك عدة مصادر لمعرفة آراء أئمة المذهب من أجل تخريج النوازل عليها منها[4]:

أ ـ نص الإمام وما يجري مجراه.

---

(١) الفروق ١٠٨/٢، انظر: المسودة ص٥٢٥، شرح مختصر الروضة ٦٤١/٣.

(٢) الإحكام ٢٤١/٤.

(٣) انظر: مواهب الجليل للحطاب ٦/. ٩٧ طبعة السعادة بمصر، انظر: مقدمة الفروق الفقهية لبي الفضل مسلم بن علي الدمشقي، تحقيق د. محمد أبو الأجفان وحمزة أبو فارس ص٣١ ـ ٣٤، طبعة دار الغرب، الطبعة الأولى ١٩٩٢م.

(٤) انظر: التخريج عند الفقهاء والأصوليين للباحسين ص١٩٠ ـ ٢٤٥.

ويبدو من كلام الفقهاء والأصوليين، حينما يتكلمون عن نصوص الأئمة وما يجري مجراها، أنهم كانوا يقصدون في تعبيرهم (نصّ عليه)؛ ما دل عليه بألفاظه صراحة، ومن تعبيرهم (معنى النصّ) ما دل عليه بألفاظه بصورة غير صريحة.

وللعلماء في معرفة نصوص الأئمة طريقان:

١ ـ إما من خلال مؤلفاتهم المنسوبة إليهم والمروية عنهم بطريق صحيح، مثل كتاب الموطأ للإمام مالك رحمه الله، أو الأم للشافعي رحمه الله، أو أمثال كتب محمد ابن الحسن الشيباني رحمه الله المبنية على رأيه ورأي شيخه وبعض أصحابه، ومثل كذلك المنقول عن الإمام أحمد رحمه الله من كتب المسائل.

٢ ـ نقل أصحابهم لآرائهم في المسائل المختلفة فقد كان بعض تلامذة الأئمة يكتبون عنهم ويقرونهم عليه، فإن اتفقوا في النقل عن الإمام صحة نسبة المذهب إليه وإن اختلفوا في تحديد مذهب الإمام جعلت نقولهم روايات للمذهب تحتاج إلى الترجيح، وهذا المصدر هو أقوى المصادر في معرفة آراء أئمة المذاهب(١).

أما بقية المصادر فهي مختلف في اعتبار التخريج بها اختلافاً واسعاً بين الفقهاء والأصوليين، وسأذكرها بدون تفصيل:

ب ـ مفهوم نص الإمام.

بأن يخرِّج على مفهوم كلامه في الدلالة اللفظية الوضعية أو الالتزامية أو غيرها.

ج ـ أفعال الأئمة. وهو ما يفعله الإمام في المذهب أو يتركه دون أن يرد عنه ما يفيد جوازه أو عدمه.

---

(١) انظر: شرح الكوكب المنير ٤/٤٩٦، تهذيب الأجوبة للحسن بن حامد ص١٩، المسودة ص٥٢٤، التبصرة للشيرازي ص٥١٤ و ٥١٥، رسائل ابن عابدين ١/٢٦، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ١/٢٤ و ٢٦.

د ـ تقريرات الإمام؛ وهو عدم إنكار المجتهد ما يفعل بحضرته، أو ما يصدر عن غيره من فتوى في وقائع معينه.

هـ ـ الحديث الصحيح. والمقصود أنه قد ورد عن كثير من أئمة المذاهب ما يفيد أن صحة الحديث هو مذهبه فهل يعتبر الحديث الصحيح قولاً للإمام خصوصاً إذا ورد عنه ما يخالف فقه الحديث[١].

ومن المناسب في خاتمة هذا المطلب أن أذكر ما قاله الشيخ أبو العباس الهلالي رحمه الله عند بيانه لأحكام التخريج، فقد لخص لنا مجمل ما ذكرناه في بعض الضوابط حيث قال رحمه الله: «وأن يبذل ـ أي المفتي ـ جهده في تحري الصواب، فإذا أراد تخريج المسألة المسؤول عنها على المنصوصة التي يعتقدها مماثلة لها، فليبحث أولاً، ويجتهد في مطالعة النصوص لئلا يكون في النص ما ينافي مقتضى التخريج، فيذهب تعبه في التخريج باطلاً؛ إذ لا يعمل بالقول المخرَّج مع وجود النص، ويبحث بعد ذلك في قواعد الإجماع، وقواعد مذهبه هل فيها ما يقتضي فرقاً بين الفرع والأصل، فمتى وجد فرقاً أو شك في وجود حرم القياس، ثم ينظر في قواعد القياس وأركانه وما يتعلق بكل منهما، وفي القوادح المخلّة بالدليل، ولهذا لا يجوز للمفتي تخريج غير المنصوص على المنصوص إلا إذا كان شديد الاستحضار لقواعد مذهبه، وقواعد الإجماع، وكان واسع الاطلاع على نصوص مذهبه، وكانت له معرفة بعلم الأصول، وعلم العربية، وفهم حسن، وإلا امتنع التخريج»[٢].

---

(١) انظر اختلاف العلماء في بقية مصادر التخريج: : شرح الكوكب المنير ٤/٤٩٦-٥٠١، تهذيب الأجوبة للحسن بن حامد ص٢٧ ـ ٣٥، شرح مختصر الروضة ٣/٦٣٨ ـ ٦٤٥، البحر المحيط ٦/٢٧٥، التبصرة للشيرازي ص٥١٦ ـ ٥١٧، المدخل إلى فقه الإمام أحمد ص٤٧ ـ ٥٣، رسائل ابن عابدين ١/٢٦، التخريج عند الفقهاء والأصوليين للباحسين ص٢٠٩ ـ ٢٤٥ فقد استوعب حقيقة الخلاف في هذه المصادر.

(٢) نور البصر م ٢٣ ص٢ نقلاً من كتاب أصول الفتوى والقضاء لمحمد رياض ص٥٨١.

المطلب الرابع:
التعرف على حكم النازلة بطريق التخريج.

إن ـ الفقيه إذا اجتهد في التخريج على أقوال أئمة المذهب وتمرس على هذا النوع من الاجتهاد فإنه أقدر على استنباط أحكام ما يجدّ من نوازل معاصرة، ويكون أعرف بالأقوى والأرجح من الأقوال والآراء فيقدم منها ما ترجح له بالنظر إلى مأخذه ودليله، فيسهل عليه بذلك الإفتاء ويتيسر له طريقه ولو لم يبلغ درجة الاجتهاد المستقل، يقول الإمام ابن الصلاح رحمه الله: «يجوز له ـ أي للمخرِّج ـ أن يفتي فيما لا يجده من أحكام الوقائع منصوصاً عليه لإمامه بما يخرِّجه على مذهبه، هذا هو الصحيح الذي عليه العمل، وإليه مفزع المفتين من مدد مديدة، فالمجتهد في مذهب الشافعي مثلاً، المحيط بقواعد مذهبه، المتدرب في مقاييسه وسبل تصرفاته، متنزل كما قدمنا ذكره في الإلحاق بمنصوصاته وقواعد مذهبه منزلة المجتهد المستقل في إلحاق ما لم ينص الشارع بما نص عليه، وهذا أقدر على هذا من ذاك على ذاك، فإن هذا يجد في مذهب إمامه من القواعد الممهدة، والضوابط المهذبة مالا يجده المستقل في أصل الشرع ونصوصه، ثم إن هذا المستفتي فيما يفتيه به من تخريجه هذا مقلد لإمامه، لا له»[1].

وعلى هذا ذهب أكثر الأصوليين إلى جواز إفتاء المخرِّج وعدوه نوعاً من أنواع الاجتهاد المعتبر[2].

ويجدر بنا في هذا المطلب أن نبين الطرق التي تعرّف الناظر بحكم النازلة من خلال التخريج ومن أهم هذه الطرق[3]:

---

(١) أدب المفتي والمستفتي ص٩٦.

(٢) انظر: الغياثي ص١٨٨ ـ ١٩٠، المسودة ص٥٤٨، الإحكام للآمدي ٢٤١/٤، إعلام الموقعين ١٦٥/٤، الفروق للقرافي ١٠٧/٢، شرح الكوكب المنير ٥٥٨/٤، حاشية البناني على جمع الجوامع ٣٩٧/٢، فواتح الرحموت ٤٠٤/٢، إرشاد الفحول ص٢٦٩.

(٣) انظر: تفصيل الكلام في هذه الطرق: التخريج عند الفقهاء والأصوليين للباحسن ص٢٤٧ ـ ٢٩٤.

١ ـ القياس.

٢ ـ النقل والتخريج[1].

٣ ـ لازم مذهب الإمام[2].

وأهم هذه الطرق في التخريج: طريق القياس، أما النقل والتخريج ولازم مذهب الإمام فإنها متفرعة عن طريق القياس وراجعة إليه بالإضافة إلى قلّة الاعتماد عليها في التخريج، والناظر في أهل الاجتهاد المعاصر يرى أن أغلبهم يجري في تخريجه على أقوال الأئمة من خلال القياس عليها، ولذلك سنكتفي ببيان هذا الطريق من التخريج عن غيره من الطرق الأخرى.

ـ التخريج بطريق القياس:

يعد جمهور الفقهاء القياس من أهم الطرق التي يتوصل بها إلى معرفة الحكم الشرعي فيما لا نصّ فيه، ويرونه مظهراً للحكم فيما لم يتناوله اللفظ لا مثبتاً له، وبياناً لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالأصل.

---

(١) النقل والتخريج، مصطلح مختص نصوص الإمام يراد به: «أن يجيب الإمام بحكمين مختلفين في صورتين متشابهتين ولم يظهر ما يصلح لفرق بينهما، فينقل الأصحاب جوابه في كل صورة إلى الأخرى، فيحصل في كل صورة منها قولان: منصوص ومخرج، والمنصوص في تلك هو المخرَّج في هذه، فيقال فيها قولان بالنقل والتخريج».

والعلماء مختلفين في تجويز التخريج على هذا الطريق، فمنعه قوم وأجازه آخرون بشروط منها أن يكون المخرِّج من أهل النظر والبحث العميق ولا يخالف ما هو منصوص أو متفق عليه.

انظر: تهذيب الجوبة ص٢٠٢، مغني المحتاج ١٠٦/١، شرح مختصر الروضة ٦٤٠/٣ و٦٤١، الإنصاف ٢٤٤/١٢، المسودة ص٥٣٢ و ٥٣٣.

(٢) لازم مذهب الإمام: يعني أن يؤخذ رأي الإمام من لازم مذهبه، وقد اختلف في صحة هذا التخريج إلى قولين: بالمنع والجواز والظاهر أنه يجوز بشروط: كأن لا يكون للمجتهد قول في المسألة المخرجة، وليس بين المسألتين فرق ويُعلم من أصول المجتهد اعتبار مثل هذا القول المخرَّج، والحقيقة أن هذه المسألة لا تعدو أن تكون من قبيل التخريج بالقياس ونوع منه. انظر: نهاية السول ٤٤٣/٤، البحر المحيط ١٢٧/٦، مجموع الفتاوى ٢٨٨/٣٥.

وقد يختلف حكم التخريج نظراً لاختلاف نوع القياس الذي تمَّ به التخريج، ويمكن أن نذكر ثلاثة أنواع هي أهمها[1]:

أولاً: ما قطع فيه بنفي الفارق:

وقد ذهب جمهور الأصوليين والفقهاء أنه إذا قُطِع بانتفاء الفارق بين المسألة التي لم يرد فيها عن الإمام شيء ونظيرتها من المسائل التي عرف فيها رأيه، فإنه يجوز نسبة حكمها إليه والقول بأن مذهبه فيها هو كذا.

ولكن ينبغي على المجتهد التأكد القاطع من عدم وجود فرق وحصول التشابه التام بينها. وقد اختار ذلك جمع من الأصوليين منهم أبو الحسين البصري[2] وإمام الحرمين الجويني[3] وأبو إسحاق الشيرازي[4] وابن قدامة[5] والطوفي[6] وغيرهم رحمهم الله.

ثانياً: ما نصّ على علته.

ذهب جمهور الأصوليين على جواز التخريج على ما نصَّ الإمام على علته، أو أومأ إليها وقد اختار ذلك الحسن بن حامد[7] رحمه الله[8] وأبو الحسين البصري[9]

---

(١) انظر: التخريج عند الفقهاء والأصوليين ص٢٤٩ ـ ٢٦٦.
(٢) المعتمد ٢/
(٣) الغياثي ص١٨٨.
(٤) التبصرة ص٥١٧.
(٥) روضة الناظر ٣/١٠١٢.
(٦) شرح مختصر الروضة ٣/٦٣٨.
(٧) هو أبو عبد الله الحسن بن حامد بن علي بن مروان البغدادي، إمام الحنابلة في وقته، شيخ القاضي أبي يعلى، سمع جميع الروايات عن الإمام أحمد بوسائط، من مصنفاته: شرح الخرقي، الجامع في المذهب، وكتاب في أصول الفقه وفي أصول الدين وغيرها توفي عام ٤٠٣هـ. انظر ترجمته: طبقات الحنابلة ٢/١٧١، المنهج الأحمد٢/٩٨، الأعلام ٢/١٨٧.
(٨) تهذيب الأجوبة ص٣٧ و ٣٨.
(٩) المعتمد ٢/٣١٣.

وأبو الخطاب[1] وابن قدامة[2] وابن تيمية[3] رحمهم الله وغيرهم من الفقهاء والأصوليين؛ ولأن كل من جوّز التخريج بطريق القياس مطلقاً فهو يذهب إلى جواز التخرج على منصوص العلّة من باب أولى.

غير أن هناك بعض الفقهاء الذين جوّزوا هذا النوع من التخريج منعوا نسبة القول المخرَّج للإمام صراحة وجوّزوه بأن يقال: هذا مقتضى مذهبه، كما صرَّح بذلك ابن عابدين رحمه الله[4].

أما الإمام أبو إسحاق الشيرازي رحمه الله فقد منع من صحة هذا التخريج متمسكاً بأن «قول الإنسان ما نصّ عليه أو دلّ عليه ما يجري مجرى النص، وما لم يدل عليه فلا يحل أن يضاف إليه، ولهذا قال الشافعي رحمه الله: لا ينسب لساكت قول»[5].

ثالثاً: ما عرفت علته عن طريق الاستنباط.

فتخريج مذهب الإمام عن طريق قياس مستنبط بالعلّة يبدو أكثر تعقيداً مما سبق.

وقد اختلف العلماء في جوازه، وفي صحة نسبة القول المخرَّج إلى الإمام، على النحو التالي:

١ ـ القول الأول: أنه لا يجوز أن ينسب مذهب إلى الإمام عن طريق القياس المستنبط العلّة. وممن ذهب إلى هذا القول بعض الأصوليين والفقهاء كأبي بكر الخلال رحمه الله وأبو بكر عبد العزيز البغوي المعروف بغلام الخلال رحمه الله وبعض الحنابلة ذكرهم الحسن بن حامد رحمهم الله[6].

---

(١) المسودة ص٥٢٥.

(٢) شرح مختصر الروضة للطوفي ٦٣٨/٣، روضة الناظر ١٠١٢/٣.

(٣) المسودة ص٥٢٥.

(٤) رسائل ابن عابدين ٢٥/١.

(٥) التبصرة ص٥١٧.

(٦) انظر: تهذيب الأجوبة ص٣٦، روضة الناظر ١٠١٢/٣، شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٤٠، الإنصاف للمرداوي ٢٤٤/١٢.

وهو ظاهر كلام أبي الحسين البصري[1] وابن إسحاق الشيرازي[2] وغيرهم.

٢ ـ القول الثاني: أن ما قيس على كلام الإمام فهو مذهبه ويصح أن ينسب إليه. وقد نسبه د.. الباحسين إلى جمهور العلماء[3]. وهو اختيار أبو بكر الأثرم والخرقي ومال إليه الإمام الجويني[4] وابن صلاح[5] وغيرهم.

ـ وقد استدل أصحاب كل قول بعدد من الاستدلالات، نذكرها بإجمال:

من ـ أدلة القول الأول:

أ ـ أن القياس ليس بمنطوق ولا ينسب إلى إنسان من الكلام إلا ما نطق به، لما جاء في القاعدة (لا ينسب لساكت قول).

ب ـ أن في ذلك إثبات مذهب للإمام عن طريق القياس بغير جامع.

ج ـ أن الشبه بين المسألتين مما يجوز خفاؤه على بعض المجتهدين، ولهذا فإنه من المحتمل ظهور الفرق للمجتهد.

أما أدلة القول الثاني فمنها:

أ ـ قياس المخرِّج على نصوص الإمام،على المجتهد المطلق في استنباطه الأحكام الشرعية بالقياس على نصوص الشرع، بل إن المخرِّج أقدر على الإلحاق بأصول المذهب من المجتهد في محاولة الإلحاق بأصول

---

(١) المعتمد ٢/٣١٣ و٣١٤.

(٢) التبصرة ص٥١٧.

(٣) انظر: التخريج عند الفقهاء والأصوليين ص٢٥٩.

(٤) الغياثي ص١٨٩.

(٥) أدب المفتي والمستفتي ص٩٦.

الشريعة، نظراً إلى أن المذاهب قد مهدّت ورتبت ونظمت مسالك القياس والأسباب ويُسّر للمخرِّج ما لم يُيسَّر للمجتهد المطلق.

ب ـ أن عمل الفقهاء في مصنفاتهم قائم على ذلك ومشتهر ومصنفاتهم الفقهية شاهد على هذا التخريج.

ج ـ لو لم يؤخذ بالقياس على أقوال الأئمة لتركت كثير من الوقائع خالية من الأحكام، وهذا لا يجوز.

ـ مناقشة الاستدلالات.

١ ـ نوقشت أدلة المانعين بما يلي:

أ ـ أن قولكم القياس ليس بمنطوق ولا ينسب لساكت قول، لا يسلم لهم في منصوص العلّة؛ لأن ما نصّ على علته يجري مجرى النص على الحكم، فهو غير مسكوت عنه، بل منطوق أو جارٍ مجرى المنطوق.

ب ـ أن قول المانعين أن في ذلك إثبات مذهب للإمام عن طريق القياس بغير جامع يحتاج إلى إيضاح فإن المفترض في القياس أن يكون بجامع، وإلا فكيف يكون قياساً.

ج ـ أن قولهم بحصول الفرق بين المسائل المنصوصة والمخرّجة عليها باستنباط العلة قد يقع ولكن العلماء قد اشترطوا في صحة التخريج التأكد من الشبه وعدم وجود فرق بينهما.

٢ ـ كما نوقشت أدلة المجيزين بما يلي:

أ ـ أن جعلهم نصوص الإمام بمنزلة نصوص الشرع وقياسهم المجتهد على الشارع غير مقبول إطلاقاً. وذلك أن الشارع تعبدنا بنصوصه، وتعبدنا بإجراء حكم ما نبّه على علته في مسألة من المسائل في كل مسألة وجدت فيها تلك العلّة، إلا أن يرد ما يخصصها، وهذا الأمر غير متحقق في المجتهد.

ب ـ إن عمل الفقهاء بذلك النوع من التخريج لا يعطيه قوة الدليل، وذلك أن كثيراً من الخلاف بين العلماء واقع في أغلبه على عدم اعتبار صحة هذه التخريجات عند الاستدلال.

ج ـ إن خلو بعض الوقائع عن الأحكام ليس علاجه بالتخريج على علل أقوال الأئمة واستنباط الأحكام منها بل العلاج هو الرجوع إلى المصدر الأصلي فالاجتهاد من الأدلة والقواعد مباشرة وتهيئة أهل النظر والاجتهاد وإعدادهم لذلك.

ـ الترجيح:

يظهر مما سبق ذكره من الأدلة والمناقشة أن القول بالمنع هو الأظهر لما يلي:

أن ـ الأصل في الاستنباط و الاجتهاد هو الأدلة الشرعية وتجويز الاستنباط بالتخريج على أقوال الأئمة إنما هو استثناء خاص سوّغه كثرة مجتهدي المذاهب وقلة أهل الاجتهاد المطلق أو المستقل فضعفت الكفاية والاقتدار على الاستنباط من الأدلة مباشرة، كذلك سوغ هذا التخريج كثرة النوازل المعاصرة التي يصعب تصوّرها أو ردها إلى الأدلة والقواعد مباشرة لصعوبتها وغموضها، فهذه المسوّغات للتخريج فتحت الباب للمجتهدين ولكن ينبغي أن يلجوه بحذر فلا يُجوَّز من التخريج على أقوال الأئمة إلا ما كان منصوصاً عليه أو في معنى المنصوص الواضح العلّة والدلالة. وإلا أصبحت أقوال العلماء نصوصاً يُرجع إليها وتترك نصوص الشرع مع توافر الأدلة والعلوم الخادمة لها[1].

---

(١) انظر تفصيل الخلاف في هذه المسألة: المعتمد ٢/، المسودة ص٥٢٥، شرح الكوكب المنير ٤/٤٩٩، شرح مختصر الروضة ٣/٦٣٨-٦٤٠، تهذيب الأجوبة ص٣٦-٤١، التقرير والتحبير ٣/٣٤٦ و ٣٤٧، فواتح الرحموت ٢/٤٠٤، التخريج عند الفقهاء والأصوليين للباحسين ص٢٥٧ ـ ٢٦٣، المدخل إلى دراسة المدارس والمذاهب الفقهية ص٨٠ -٨٥.

ـ أمثلة لبعض التخريجات الفقهية لبعض القضايا المعاصرة.

١ ـ التأمين التجاري[١]:

وهو من العقود الجديدة التي لم تكن موجودة قبل القرن الرابع عشر الميلادي، ولهذا فإنه لم يرد بشأنه شيء في الفقه الإسلامي، إلا ما ورد عن ابن عابدين رحمه الله بشأن التأمين البحري وتحريمه للسوكرتاه[٢].

وقد اختلفت أحكام الفقهاء المعاصرين بناء على اختلاف تخريجاتهم وتكييفهم لهذه النازلة: فمنهم من حرَّم التأمين بناء على تخريجهم لها قياساً على القمار[٣]. أو إنها من عقود الغرر إذ هي عقد احتمالي.

ومنهم من جوّز حكم التأمين بتخريجه على أنه من أنواع التبرعات وليس من البيوع أو تخريجه بالقياس على عقد الموالاة وعلى تحمل العاقلة الدية[٤].

٢ ـ حق التأليف والطبع والنشر[٥].

وهو من الحقوق التي لم يسبق فيها حكم للفقهاء الأوائل. وقد اختلف الفقهاء المعاصرون في حكمه بناءً على اختلافهم في تخريجه وتكييفه أيضاً:

---

(١) المراد بالتأمين التجاري: هو: «التزام طرف لآخر بتعويض نقدي يدفعه له أو لمن يعينه، عند تحقق حادث احتمالي مبين في العقد، مقابل ما يدفعه له هذا الآخر من مبلغ نقدي في قسط أو نحوه».
انظر: كتاب (التأمين وأحكامه) للدكتور سليمان الثنيان ص٤٠ دار العواصم المتحدة الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.

(٢) حاشية ابن عابدين ٤/١٧٠.

(٣) رسالة السوكرتاه للشيخ محمد بخيت المطيعي ص١٣ طبعة جمعية الأزهر العلمية عام ١٣٥١هـ نقلاً من كتاب التخريج عند الفقهاء والأصوليين للباحسين ص٣٥٦.

(٤) انظر: التأمين وموقف الشريعة الإسلامية منه للشيخ الزرقا ص٣٠ -٣٢ مؤسسة الرسالة الطبعة الرابعة ١٤١٥هـ.

(٥) معنى حق التأليف: هو ما ينطوي على عما إبداعي مستقل أياً كانت درجته من الأهمية؛ انظر: مجلة المجمع الفقهي العدد الخامس ٣/٢٤٠٠.

فمنهم من أثبت هذا الحق قياساً على المصنوعات لأن الكتاب مؤلف مصنوع[1]، ومنهم من خرّجه قياساً على ما ورد في الفقه الحنفي بشأن (النزول عن الوظائف بمال)[2].

ومنهم من لم يثبت هذا الحق تخريجاً على مصلحة ترويج الفكر الإسلامي وتحريره من كافة القيود[3].

٣ ـ مسألة التضخم[4].

وقد اختلف العلماء المعاصرون في هذه النازلة المعاصرة على ماذا تردّ إليه قيمة النقود عند التضخم.

فخرّجها بعض الفقهاء على جواب فقهاء قرطبة لما سئلوا: عمن أوصى لرجل بسكة فخالف السكة إلى سكة أخرى، فأجابوا: بوجوب الوصية في السكة الجارية يوم مات الموصي لا يوم أوصى وأقاموها من مسألة الحنيش والمسح والخريطة[5].

وبعض الفقهاء خرَّجها قياساً على الجائحة[6] كما عند شيخ الإسلام

---

(١) انظر: حق الابتكار للدكتور فتحي الريني ص١٤٩ ـ ١٥٣.

(٢) حاشية ابن عابدين ٥١٩/٤، انظر: بحوث فقهية معاصرة تأليف: محمد تقي العثماني ص١١٩ دار القلم الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.

(٣) انظر: حق الابتكار للدكتور فتحي الريني ص١٦٢ و ١٦٣.

(٤) المراد بالتضخم: هو ارتفاع غير متوقع في الأسعار، إنما يتولد عن زيادة حجم تيار الإنفاق النقدي بنسبة اكبر من الزيادة في عرض السلع والخدمات. وقيل في تعريفه: أنه عبارة عن نقود كثيرة تطارد سلعاً قليلة.
انظر: مجلة مركز بحوث السنة والسيرة بجامعة قطر العدد (٩) ١٤١٣هـ بحث د. علي السالوس بعنوان (أثر التضخم والكساد في ضوء حديث ابن عمر) ص١٨٥.

(٥) المعيار المعرب للونشريس ٢٢٨/٦.

(٦) انظر: بحث (التأصيل الشرعي للحلول المقترحة لعلاج آثار التضخم) تأليف د. حمزة الفعر ص٧ و ٨. وهذا البحث مقدم للحلقة الثالثة لندوة التضخم التي يعقدها مجمع الفقه الإسلامي بجدة عام ١٤٢٠ هـ، وبحث (سبل الاستفادة من النوازل والفتاوى) د. عبد الله بن بيه ص٣٧، المقدم لمجمع الفقه الإسلامي في دورته الحادية عشر عام ١٤١٩ هـ.

ابن تيمية رحمه الله حيث قال: «إذا نقضت المنفعة فإنه ينقض من الأجرة بقدر ما نقضت المنفعة نص على هذا الإمام أحمد بن حنبل وغيره فيقال: كم أجرة الأرض مع حصول الماء المعتاد؟ فيقال ألف درهم، ويقال: كم أجرتها مع نقص المطر هذا النقص؟ فيقال خمسمائة درهم فيحط عن المستأجر نصف الأجرة المسماة فإنه تلف بعض المنفعة المستحقة بالعقد مثل التمكن من استيفائها فهو كما لو تلف بعض المبيع قبل التمكن من قبضه»(١).

هذه بعض النوازل الفقهية المعاصرة المخرَجة على نصوص الأئمة بالقياس، كان الغرض من عرضها إنما هو توضيح مآخذ العلماء في تخريجهم لهذه النوازل بشكل موجز، لا التفصيل في بيان الحكم الشرعي لها(٢).

(١) مجموع الفتاوى ٢٥٧/٣٠.

(٢) وسيأتي مزيد بيان وتمثيل في الفصل التطبيقي من الرسالة.

المبحث الرابع:

التعرف على حكم النازلة بالرد إلى مقاصد الشريعة

وفيه تمهيد وأربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف مقاصد الشريعة.

المطلب الثاني: أدلة اعتبار المقاصد.

المطلب الثالث: أقسام المقاصد الشرعية.

المطلب الرابع: التعرف على حكم النازلة بطريق الرد إلى المقاصد الشرعية.

التمهيد

مقاصد الشريعة هي المعاني والأهداف الملحوظة للشرع في جميع أحكامه أو معظمها وهي الغاية التي من أجلها وضعت أحكام الشرع.

وقد ثبت بما لا يجد مجالاً للشك «أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً»[1].

إما بجلب النفع لهم أو لدفع الضرر والفساد عنهم، كما دل عليه استقراء الشريعة في جميع تصرفاتها بما يثبت أنها وضعت لمصالح العباد، كقوله تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾[2] وكقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾[3].

ومن استقراء علل الأحكام المعروفة أو أدلة الأحكام المشتركة في العلّة تبين له كذلك أن العلّة تلك بمعناها العام هي مقصد الشارع ومدار أحكامه. كما في قوله تعالى بعد آية الوضوء: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾[4]، وقوله تعالى في آية الصيام: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[5] وقوله

---

(١) الموافقات ٢/٩.

(٢) سورة النساء: آية: ١٦٥.

(٣) سورة: الأنبياء: آية: ١٠٧.

(٤) سورة المائدة: آية: ٦.

(٥) سورة البقرة: آية: ١٨٣.

تعالى في الصلاة: ﴿إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾[1].

إلى غيرها من الحكم والغايات المناطة بالأحكام، يقول الإمام الشاطبي رحمه الله: «وإذا دل الاستقراء على هذا وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة»[2].

وهكذا يوجد في كل حكم أمور ثلاثة:

١ ـ الوصف الظاهر المنضبط وهو العلّة.

٢ ـ وما في الفعل من نفع وضرر ويعبر عنه بالمصالح والمفاسد أو حكمة التشريع.

٣ ـ وما يترتب على التشريع من جلب منفعة أو دفع مضرة ويسمى مقصد التشريع[3].

وهذه سمة ملازمة لكل أحكام الشرع، فما من حكم إلا وقد قُرِّر لرعاية مصلحة أو درء مفسدة، وإخلاء العالم من الشرور والآثام، مما يدل على أن الشريعة تستهدف تحقيق مقصد عام، ألا وهو إسعاد الفرد والجماعة، وحفظ النظام وتعمير الدنيا بكل ما يوصل البشرية إلى أوجّ مدارج الكمال والخير والمدنية، فالتشريع كله جلب مصالح، فما طلبه الشرع محقق للمصلحة إما عاجلاً أو آجلاً، والمنهيات كلها مشتملة على المفاسد والمضار.

فإذا كانت مقاصد الشريعة بهذا الشمول والعموم من الهيمنة على أحكام الشريعة وارتباط التشريع بها في كل جزيئاته. كانت معرفتها بالتالي أمراً ضرورياً على الدوام ولكل الناس.

فالعامي يلحظ بها حكمة التشريع وأسرار الأمر والنهي مما يزيده يقيناً وإيماناً وعلماً وعملاً. والفقيه يراعي مقاصد الشرع عند الاستنباط وفهم

---

(١) سورة العنكبوت، آية: ٤٥.

(٢) الموافقات ١٣/٢.

(٣) انظر: مقاصد الشريعة لابن عاشور ص٢٠ ـ ٢٢، وأصول الفقه الإسلامي للزحيلي ١٠١٨/٢.

النصوص والنظر في أحكام الشرع، ؛ فإذا أراد معرفة حكم واقعة من الوقائع احتاج إلى فهم النصوص لتطبيقها على الوقائع وإذا أراد التوفيق بين الأدلة المتعارضة استعان بمقصد التشريع. وإن دعته الحاجة إلى بيان حكم الله في نازلة مستجدة عن طريق القياس أو الاستحسان وغيرها تحرى بكل دقة أهداف الشريعة ومقاصدها.

وهكذا لا تنقضي الفوائد والأسرار التي يجنيها الفقيه والمجتهد من مراعاته لمقاصد الشريعة عند بحثه ونظره في الأحكام[١].

وهذا ما دعا الشيخ الطاهر ابن عاشور رحمه الله إلى تأليف كتابه القيم (مقاصد الشريعة الإسلامية) حيث قال في مقدمته: «هذا كتاب قصدت منه إلى إملاء مباحث جليلة من مقاصد الشريعة الإسلامية والتمثيل والاحتجاج لإثباتها لتكون نبراساً للمتفقهين في الدين ومرجعاً بينهم عند اختلاف الأنظار وتبدل الأعصار، وتوسلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار، ودربة لأتباعهم على الإنصاف في ترجيح بعض الأقوال على بعض عند تطاير شرر الخلاف حتى يستتب بذلك ما أردناه غير مرة من نبذ التعصب والفيئة إلى الحق إذا كان القصد إغاثة المسلمين ببُلالة[٢]تشريع مصالحهم الطارئة متى نزلت الحوادث واشتبكت النوازل، وبفصل من القول إذا شجرت حجج المذاهب وتبادت في مناظرتها تلكم المقانب[٣]»[٤].

---

(١) انظر: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية د. يوسف العالم ص١٠٦و١٠٧، من كتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي بأمريكا، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ؛ مقاصد الشريعة الإسلامية د. زيد الرماني ص٢٠ ـ ٢٩، دار الغيث، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ؛ الاجتهاد المقاصدي حجيته وضوابطه ومجالاته، د. نور الدين الخادمي ص٥٨ و ٥٩ من كتب الأمة العدد (٦٥) الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.

(٢) البُلالة: بالضم من النُدُّوَة وهو الماء وكل ما يُبَّل به الحلق، والبلِة بالكسر: الخير والرزق وجريان اللسان وفصاحته، انظر: القاموس المحيط ص١٢٥٠.

(٣) المقانب: جمع مِقْنَب وهو اسم لجماعة كثيرة من الفرسان أو الذئاب الضارية، وهو هنا مستعار لجماعات العلماء كما يستعار الفارس الضاري للعالم الفائق. انظر: القاموس المحيط ص١٦٣.

(٤) مقاصد الشريعة ص٥

وهذا المسوّغ لابن عاشور رحمه الله في التأليف في هذا الفن قد سوّغ لأئمة أعلام قبله الإشارة لأهمية هذا الفن والتنبيه على حاجة الفقيه له، أشهرهم: الإمام الجويني[1] رحمه الله، والغزالي رحمه الله[2]، والعز بن عبد السلام[3] وتلميذه الإمام القرافي[4]رحمهما الله، وشيخ الإسلام ابن تيمية[5] وتلميذه ابن القيم[6] رحمهما الله.

ولكن لما جاء الإمام الشاطبي رحمه الله أظهر هذا العلم وأبرز قواعده وأسهم في تأصيله وبيان أحكامه حتى أصبح كتابة (الموافقات) مرجع هذا العلم ومقصد العلماء فيه بالإضافة إلى تخصيصه للمقاصد جزء من كتابة الموافقات لم يسبق إليه أحد، فرحمه الله رحمة واسعة وجزاه الله عن المسلمين كل خير[7].

ونظراً لما سبق ذكره من أهمية علم المقاصد الشرعية للمجتهد والناظر في النوازل، أدرجنا هذا المبحث ضمن الطرق التي تعرّف الفقيه بأحكام النوازل المعاصرة، وقد ختمنا هذا الفصل الذي تناولنا فيه طرق التعرف على النازلة بهذا المبحث نظراً لأهمية معرفة المقاصد واعتبارها وعدم الخروج عما يدفعها ويناقضها وذلك في جميع الطرق المعرَّفة لأحكام النوازل سواءً كانت الأدلة أو القواعد أو التخريج على أقوال أئمة المذاهب.

يقول الإمام الشاطبي رحمه الله في وجوب موافقة قصد المكلف من

---

(١) انظر: البرهان ٢/٨١٠و٨١١، ٩١١ ـ ٩٢٣.

(٢) انظر: المستصفى ٢/٢٨٥ ـ ٣١٥، شفاء الغليل ص١٦١ وما بعدها.

(٣) انظر: كتابه (قواعد الأحكام في مصالح الأنام) وكذلك كتابه (مختصر الفوائد في أحكام المقاصد).

(٤) انظر: الفروق ١/١١٨ و ٢/٣٢ وما بعدها. شرح تنقيح الفصول ص٣٩١.

(٥) انظر: مجموع الفتاوى ١١/٣٥٤ و ٢٠/٥٨٣، ٣٢/٢٣٤ وغيرها.

(٦) انظر: شفاء العليل ص٤٠٠ وما بعدها، مفتاح دار السعادة ٢/٤٠٨، إعلام الموقعين ٣/٩ وغيرها كثير.

(٧) انظر بيان أهمية الموافقات: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي للريسوني ص٩٣، الشاطبي ومقاصد الشريعة للعبيدي ص٩٧ ـ ١١٦.

عمله قصد الشارع سواءً كان متعلماً أو مجتهداً: «قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع والدليل على ذلك ظاهر من وضع الشريعة.. والمطلوب من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله ولا يخالف ما قصد الشارع»[1]

يقول الشيخ عبد الله دراز[2] رحمه الله في بيان موافقة المجتهد في عمله لمقصد الشارع: «أما بالنسبة للمجتهد بوجه خاص؛ فإن عليه أن يحدد المقصد الشرعي في حكم كل مسألة على حده ليتمكن من تبيُّن صحة أو دقة اندراجها في المقاصد العامة للتشريع التي اتجهت جملة التكاليف إلى تحقيقها اعتباراً للجزئي بالكلي، وهذا لون من الجهد العقلي الاجتهادي»[3].

فهذا النظر المقاصدي من المجتهد يعتبر ضابطاً لكل أنواع الاجتهادات التي تستنبط بها الأحكام ولعلنا من خلال المطالب القادمة أن نسلّط بعض الضوء على دور المقاصد الشرعية في تعريف المجتهد بأحكام النوازل المعاصرة.

المطلب الأول:
تعريف مقاصد الشريعة

مقاصد الشارع ومقاصد الشريعة والمقاصد الشرعية كلها مصطلحات تستعمل بمعنى واحد وهو المعنى الذي نريد تعريفه وبيان المقصود منه في هذا المطلب.

---

(١) الموافقات ٢٣/٣ و ٢٤.

(٢) هو الشيخ عبد الله بن الشيخ محمد بن حسنين دراز، حفظ القرآن وابتدأ تلقي علومه على والده وعمّه ثم انتقل إلى القاهرة فأكمل دراسته في الأزهر، وكان من أساتذته فيه كبار علماء مصر آنذاك، كانت له اهتمامات بالشعر والأدب إلى جانب علوم الشريعة توفي بالقاهرة عام ١٩٣٢ م.
من مصنفاته: تعليقاته على كتاب الموافقات للشاطبي، انظر ترجمته: الفتح المبين ١٧٣/٣.

(٣) حاشية الموافقات ٢٤/٣.

أولاً: التعريف اللغوي لمقاصد الشريعة:

المقاصد جمع مقصد ويأتي لعدة معانٍ منها:

ـ الاعتماد والأمُّ وإتيان الشيء،نقول: قصده وقصدله وقصد إليه إذا أمَّه وتوجه إليه.

ـ استقامة الطريق ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ وَمِنْهَا جَآئِرٌ﴾[1]. ويقال طريق مقاصد: أي سهل مستقيم.

ـ العدل والتوسط وعدم الإفراط ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱقْصِدْ فِي مَشْيِكَ﴾[2]وقوله ﷺ: «**القصد القصد تبلغوا**»[3]، بمعنى التوسط والاعتدال[4].

ولعل المعنى الأول أقرب للمراد وبقية المعاني اللغوية منطوية ضمنه فتكون المقاصد هي القضايا التي اعتمدت عليها الشريعة وأمَّتها في أحكامها وسارت على سبيلها المستقيم دون تعدٍ أو تفريط.

أما الشريعة أو الشرع في اللغة: فهي عبارة عن البيان والإظهار، فيقال: شرع الله كذا أي جعله طريقاً ومذهباً ومنه المشرعة: وهي المواضع التي ينحدر منها الماء، فالشريعة هي الائتمار بالتزام العبودية، وقيل الشريعة هي الطريق في الدين[5].

(١) سورة النحل: آية: ٩.

(٢) سورة لقمان: آية: ١٩.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الرقائق، باب القصد والمداومة على العمل رقم (٦٠٩٨).

(٤) انظر: لسان العرب ٣/٣٥٤ ـ ٣٥٦، القاموس المحيط ص٣٩٦، معجم مقاييس اللغة ٥/٩٥، مختار الصحاح ص٤٧٢، المصباح المنير ص٢٦٠ و ٢٦١.

(٥) انظر: لسان العرب ٨/١٧٤، القاموس المحيط ص٩٤٦، التعريفات للجرجاني ص١٧٦، تهذيب الأسماء واللغات للإمام النووي ٣/١٥٣ دار الفكر، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.

ثانياً: التعريف الاصطلاحي لمقاصد الشريعة:

إن ـ مصطلح مقاصد الشريعة مصطلح مستعمل ورائج عند العلماء قديماً وحديثاً ولكني لم أجد كما لم يجد غيري من الباحثين تعريفاً دقيقاً لمصطلح المقاصد عند الأصوليين أو غيرهم من العلماء الأوائل.

حتى إن إمام المقاصد أبو إسحاق الشاطبي رحمه الله الذي ألّف في المقاصد تأليفاً لم يسبق إليه أحد؛ لم يعرِّف المقاصد ولم يحرص على توضيح معناها. ولعل ما زهده في تعريف المقاصد كونه ألّف الموافقات لفئة خاصة من الناس وهم العلماء وليس كل العلماء بل الراسخين في علوم الشريعة وقد نبه على ذلك بصراحة بقوله: «ولا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد حتى يكون ريان من علم الشريعة أصولها وفروعها ومنقولها ومعقولها غير مخلد إلى التقليد والتعصب للمذهب»[1].

ومن كان هذا شأنه فليس بحاجة إلى إعطائه تعريفاً لمعنى مقاصد الشريعة خاصة أن المصطلح مستعمل ورائج قبل الإمام الشاطبي رحمه الله بقرون.

وهناك سبب آخر وراء عدم ذكره تعريفاً للمقاصد وهو أن الشاطبي رحمه الله كان يتبنى منهجاً خاصاً في الحدود ولا يرى الإغراق في تفاصيل الحدود بل يرى أن التعريف يحصل بالتقريب للمخاطب[2].

فإذ لم يكن لعلمائنا الأوائل تعريفاً للمقاصد فقد جرت محاولات لتعريفه لبعض العلماء والفقهاء والمعاصرين. أذكر منها:

١ ـ تعريف العلامة الطاهر بن عاشور رحمه الله حيث قال: «مقاصد التشريع العامة هي: المعاني والحِكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال

---

(١) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ص٥.

(٢) انظر: الموافقات ١/٦٧ ـ ٧٢، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، د. محمد سعد اليوبي ص٣٤، دار الهجرة، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة»[1].

وهذا التعريف خاص بالمقاصد العامة للشريعة بينما هناك مقاصد خاصة في كل حكمة روعيت في تشريع إحكام الخلق في الدارين لم يشملها هذا التعريف.

٢ ـ تعريف الأستاذ علال الفاسي[2] رحمه الله بقوله: «المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»[3].

وهذا التعريف قد جمع مقاصد الشرع العامة والخاصة وهو مقبول من حيث العموم.

٣ ـ تعريف الدكتور أحمد الريسوني حيث قال: «الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد»[4].

وهو في الحقيقة يرجع إلى تعريف الأستاذ علاّل الفاسي رحمه الله إلا أنه حذف منه الشطر الأخير الدال على المقاصد الخاصة، وكأنه اكتفى بالعموم المفهوم من تحقيق المصالح للعباد عن التصريح بتحقيق المصالح الخاصة المتعلقة بالأدلة أو الأحكام الخاصة.

٤ ـ تعريف الدكتور يوسف حامد العالم رحمه الله حيث قال: «مقاصد الشارع من التشريع نعني بها: الغاية التي يرمي إليها التشريع والأسرار التي وضعها الشارع الحكيم عند كل حكم من الأحكام»[5].

---

(١) مقاصد الشريعة ص٥١.

(٢) هو علال بن عبد الواحد بن عبد السلام الفاسي الفهري ولد سنة ١٣٢٦هـ من كبار الخطباء العلماء في المغرب ناهض الاستعمار وتولى بعد ذلك وزارة الشؤون الإسلامية بالمغرب ثم تركها له عدة مصنفات في الفقه والأصول والقانون توفي سنة ١٣٩٤هـ. انظر ترجمته: الأعلام ٢٤٦/٤.

(٣) مقاصد الشريعة ومكارمها ص٧، طبعة دار الغرب الإسلامي الطبعة الخامسة ١٩٩٣م.

(٤) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ص٧.

(٥) المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ص٨٣.

وهذا التعريف شامل لنوعي المقاصد؛ إلا أنه قد يُلحظ تكراره للمعاني التي حواها التعريف من غير حاجة لذلك.

٥ ـ تعريف الدكتور وهبة الزحيلي حيث قال: «هي المعاني والأهداف الملحوظة في جميع أحكامه أو معظمها أو هي الغاية من الشريعة والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»(١).

وفي تعريفه تكرار لا فائدة منه حيث ركبه من تعريف الطاهر بن عاشور والأستاذ علال الفارسي رحمهما الله.

وهناك بعض التعريفات الأخرى لبعض المعاصرين لا تخرج في مجملها عما سبق ذكره من التعريفات(٢).

ومن خلال التعريفات السابقة يمكن أن نستخلص تعريفاً مناسباً للمقاصد الشرعية. فنقول:

مقاصد الشريعة هي: «المعاني والحِكم التي راعاها الشارع عموماً وخصوصاً من أجل تحقيق مصالح العباد في الدارين».

ـ شرح التعريف:

«المعاني»: هي العلل وهو معروف عند كثير من العلماء لا سيما السلف منهم، فقد قال الإمام الشافعي رحمه الله: «كل حكم لله أو لرسوله وجدت عليه دلالة فيه أو في غيره من أحكام الله أو رسوله حُكِم به لمعنى من المعاني فنزلت نازلة ليس فيها نص حكم: حكم فيها حكم النازلة المحكوم فيها، إذا كانت في معناها»(٣).

---

(١) أصول الفقه الإسلامي للزحيلي ١٠١٧/٢.

(٢) انظر: مقاصد الشريعة لليوبي ص٣٧، المختصر الوجيز في مقاصد التشريع للقرني ص١٩، دار الأندلس الخضراء بجدة، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ، الشاطبي ومقاصد الشريعة للعبيدي ص١١٩، مقاصد الشريعة الإسلامية للرماني ص١٤، الاجتهاد المقاصدي للخادمي ص٥٢و٥٣، أصول الفتوى والقضاء لمحمد رياض ص٢٨٠.

(٣) الرسالة للشافعي ص٥١٢.

وقد ذكر ذلك عبد العزيز البخاري رحمه الله في شرحه لأصول البزدوي في قوله (معرفة النصوص بمعانيها) قال: «والمراد بالمعاني؛ المعاني اللغوية والمعاني الشرعية التي تسمى عللاً، وكان السلف لا يستعملون لفظ العلّة. وإنما يستعملون لفظ المعنى»(١).

«والحِكَم»: جمع حكمة وهي في اصطلاح الأصوليين كما قال القرافي رحمه الله: «التي لأجلها صار الوصف علةً»(٢)، فمقاصد الشرع تظهر في علل الأحكام وفي حكمة التشريع سواء كانت جزئيات الشرع أو كلياته.

«التي راعاها الشارع» أي في تشريع الأحكام، ويفهم من هذا أن الأصل في أحكام الله أنها معللة بعلل ينتج عنها مصالح هي مقصود الشارع(٣).

«عموماً وخصوصاً»: وهذا يشمل المقاصد الظاهرة من كليات الشريعة وعمومها، ويشمل المقاصد التي يحويها كل حكم فرعي من أحكام الشريعة.

«من أجل تحقيق مصالح العباد»: وهذا يبيّن حقيقة الهدف العام من التشريع أنه يحقق الخير والمصلحة لكل العباد.

«في الدارين»: وهذا القيد يشمل أن المقاصد الشرعية تحقق المصلحة للعباد في الدنيا والآخرة، والحقيقة أن كثيراً ممن تعرّض لبحث المقاصد لا يوضح المقاصد الأخروية التي يجنيها العبد من أحكام الشريعة.

وقد بين ذلك الإمام الشاطبي رحمه الله بقوله: «أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً»(٤).

---

(١) كسف الأسرار ١٢/١.

(٢) شرح تنقيح الفصول ص٤٠٦.

(٣) انظر مسألة التعليل: الموافقات ٩/٢ ـ ١٣، شرح الكوكب المنير ٣١٢/١، حاشية البناني على جمع الجوامع ٢٣٣/٢، الإبهاج ٤١/٣، تعليل الأحكام لمصطفى شلبي ص٩٤ ـ ١٣٥.

(٤) الموافقات ٩/٢.

ـ **بعض المصطلحات القريبة من مقاصد الشريعة:**

هناك بعض المصطلحات التي يراد بها عند الإطلاق معنى المقاصد الشرعية ولعل هذا يعود إلى سعة الإطار الذي تشمله المقاصد الشرعية من قواعد وأصول وغايات تشريعية تصبّ في مجملها نحو مفهوم المقاصد.

وقد يكون من الأسباب أيضاً التدرج التاريخي لاستقرار العلوم ونضوج مصطلحاتها سبباً مهماً في كثرة استعمالات الألفاظ الدائرة حول معنى واحد يتطور ويتضح مع كثرة البحث والتأليف فيه[(١)].

ومن هذه المصطلحات القريبة:

١ ـ المصلحة: وهي في مدلولها الشرعي العام عند الفقهاء والأصوليين موازية لـ (المقصد الشرعي)، يقول الإمام الرازي رحمه الله: «والمصلحة الشرعية: هي الوصف الذي يتضمن في نفسه، أو بواسطة حصول مقصود من مقاصد الشرع، دينيّاً كان ذلك المقصود أو دنيوياً. ونريد بمقصود الشرع: ما دلت الدلائل الشرعية على وجوب تحصيله والسعي في رعايته والاعتناء بحفظه، لا ما يريده الشارع وذلك كمصلحة حفظ النفوس، والعقول، والفروج، والأموال والأعراض..»[(٢)].

والإمام الغزالي رحمه الله قد طرق موضوع المقاصد من خلال بحثه في باب المصلحة والاستصلاح وما ذاك إلا للارتباط الوثيق بينهما في الحقيقة والمضمون، فقد قال رحمه الله: «أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق؛ وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم،

---

(١) انظر: التطور التأريخي لاستعمال الألفاظ الاصطلاحية: كتاب الاستصلاح والمصلحة المرسلة للزرقا ص٥٨ ـ ٦٠، دار القلم، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

(٢) الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل ص٥٣.

لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول فهو مصلحة»[1].

ولكثير من الأصوليين كلاماً نحو ما ذكرت من بيان التوافق العام بين المصالح والمقاصد، فالمصالح الشرعية المعتبرة تحقق مقصود الشرع إذا جاءت وفق مراد الشارع ومنضبطة بحدوده وشروطه، إما إذا وجدت المصلحة ولكنها في مقابل ضرر عام أو مفسدة كلية أو شر يصيب مجموع الأفراد أو غير ذلك من العوارض فإن المصلحة هنا لا تعتبر لعدم موافقتها لمقصود الشارع الظاهر المنضبط الذي لا يخضع لأهواء الناس وشهواتهم[2].

٢ ـ الحكمة:

وتستعمل كمصطلح مرادف لقصد الشارع، فيقال: هذا مقصوده كذا أو حكمته كذا، فلا فرق وإن كان الفقهاء يستعملون لفظ الحكمة أكثر مما يستعملون لفظ المقصد، وكتبهم مليئة بذكر حِكَم الكثير من التشريعات[3].

وقد تتبع الدكتور عبد العزيز الربيعة استعمال لفظة الحكمة عند الأصوليين، فلاحظ أنها عندهم بإطلاقين:

«الإطلاق الأول: هو أن الحكمة هي المعنى المقصود من شرع الحكم وذلك هو المصلحة التي قصد الشارع بتشريع الحكم جلبها أو تكميلها، أو المفسدة التي قصد الشارع بتشريع الحكم درءها أو تقليلها. . .

---

(١) المستصفى ٢٨٦/٢ و ٢٨٧.

(٢) انظر: الموافقات ٨٦/٢، قواعد الأحكام ٢٢/١ ـ ٢٩.

(٣) انظر على سبيل المثال: إعلام الموقعين ٢٩٢/١-٣٠١، ٤٩/٢-١١٩ وغيرها كثير، الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٢٩/٢.

أما الإطلاق الثاني فيراد به: المعنى المناسب لتشريع الحكم، أي المقتضى لتشريعه، وذلك كالمشقة. . .»[1].

والإطلاق الثاني عند التحقيق والتدقيق آيل إلى الإطلاق الأول، وكلاهما يرجع إلى تحقيق القصد المناسب للشارع.

٣ ـ العلّة:

وللعلّة استعمالات مختلفة لطالما كثر الجدل حولها، غير أن الذي يعنينا منها ما يعبر بها عن مقصود الشارع فيكون على هذا مرادفاً لمصطلح الحكمة، وإن كان قد غلب عليه بعد ذلك معنى الوصف الظاهر المنضبط التي تناط به الأحكام الشرعية.

وقد تتبع كذلك الدكتور مصطفى شلبي تلك الاستعمالات لمصطلح العلّة فحصرها في ثلاثة استعمالات:

الأول: ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر.

الثاني: ما يترتب على تشريع الحكم من مصلحة أو دفع مفسدة.

الثالث: وهو الوصف الظاهر والمنضبط، الذي يترتب على تشريع الحكم عنده مصلحة للعباد[2].

ثم ـ قال: «فإنه يصح تسمية هذه الأمور الثلاثة بالعلّة. . . ولكن أهل الاصطلاح فيما بعد خصوا الأوصاف باسم العلّة، وإن قالوا إنها علّة مجازاً، لأنها ضابط للعلّة في الحقيقة، وسموا ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر حكمة، مع اعترافهم بأنها العلة على الحقيقة»[3].

---

(١) السبب عند الأصوليين ١٧/٢و١٨، انظر: تنقيح الفصول ص٤٠٦، الإيضاح لقوانين الاصطلاح لابن الجوزي ص٣٨ تحيق د. فهد السدحان، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ، التعريفات للجرجاني ص١٢٣، نظرية المقاصد عند الشاطبي ص٩و١٠، تعليل الأحكام لمصطفى شلبي ص١٣٦.

(٢) انظر: تعليل الحكام لمصطفى شلبي ص١٣.

(٣) المرجع السابق.

ولهذا نجد الإمام الشاطبي رحمه الله قد عرّف العلّة بأنها: «الحِكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي، فالمشقة علة في إباحة القصر والفطر في السفر، والسفر هو السبب الموضوع سبباً للإباحة، فعلى الجملة؛ العلّة هي المصلحة نفسها أو المفسدة لا مظنتها، كانت ظاهرة أو غير ظاهرة منضبطة أو غير منضبطة»[1].

وهذا الذي سار عليه الإمام الشاطبي رحمه الله في تفسير العلة هو الأليق ببحث المقاصد بغض النظر عن كونها ظاهرة أو منضبطة لأن هذه الصفات في العلة يتطلب وجودها عند إجراء الأقيسة وتخريج الأحكام.

ويجدر بنا أيضاً أن ننبه على أن الأصوليين قد استخدموا مصطلح (المناسب) في إطلاقه على المقاصد الشرعية علماً بأنه أحد الطرق والمسالك التي يتعرف بها على علّة الحكم.

يقول الإمام البيضاوي رحمه الله: «المناسبة: المناسب ما يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً»[2].

قال شمس الدين الأصفهاني رحمه الله في شرحه: «المناسبة هي كون الوصف بحيث يلزم من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً من جلب منفعة للإنسان أو دفع مضرة»[3].

وقال العطار في حاشيته علة على جمع الجوامع: «والمناسب بمعنى الحكمة التي اشتملت عليها العلّة المعبّر عنه فيما مرّ بالمقصود للشارع»[4].

وذكر الإمام الغزالي رحمه الله أوجه الارتباط بين المناسب وكونه نوعاً

---

(١) الموافقات ١/٤١٠و٤١١.

(٢) شرح المنهاج للأصفهاني ٦٨٢/٢.

(٣) المرجع السابق.

(٤) حاشية العطار على جمع الجوامع ٣٢٢/٢.

من مسالك العلّة ومرادفاً للمصلحة المرسلة التي ترجع إلى حقيقة المقصد التشريعي العام فقال: «المراد بالمناسب ما هو منهاج المصالح بحيث إذا أضيف الحكم إليه انتظم، مثاله قولنا حرِّمت الخمر لأنها تزيل العقل الذي هو مناط التكليف وهو مناسب»(١).

هذه بعض المصطلحات القريبة من معنى المقاصد الشرعية ذكرنا منها ما اشتهر وأعرضنا عما قل استعماله(٢).

المطلب الثاني:
أدلة اعتبار المقاصد

إن ـ إثبات مقاصد الشريعة من الأمور الواضحة البينة، وسنزيد الأمر إيضاحاً بذكر الأدلة النقلية والعقلية على إثبات المقاصد واعتبارها.

أولاً: الأدلة النقلية:

إن ـ مقاصد الشريعة لم تثبت بدليل معين يقرر مدى اعتبارها بل ثبتت بنصوص الشريعة كلها فليس هناك نص من كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ إلا وهو راجع إلى كليات الشريعة ومقاصدها العامة بالإثبات والاعتبار.

يقول الإمام الشاطبي رحمه الله: «فلم يعتمد الناس في إثبات مقصد الشارع في هذه القواعد(٣) على دليل مخصوص ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات، والمطلقات والمقيدات،

---

(١) المستصفى ٢٩٧/٢، انظر: الأحكام للآمدي ٢٩٤/٣، نهاية السول ٧٦/٤ ـ ١٠٤، البحر المحيط ٢٠٦/٥ ـ ٢٠٨، شرح الكوكب المنير ١٥٣/٤-١٥٧، إرشاد الفحول ص٢٠٣.

(٢) انظر بعض المصطلحات القريبة: الاجتهاد المقاصدي للخادمي ص٤٧ ـ ٥٢، منهج البحث في الفقه الإسلامي لأبي سليمان ص٩٠-٩٣، الاستصلاح والمصلحة المرسلة للزرقا ص٥٨ ـ ٦٠، نظرية المقاصد عند الشاطبي ص٨ ـ ١٥.

(٣) المقصود بالقواعد هنا: الضروريات والحاجيات والتحسينيات، انظر: حاشية الموافقات ٧٩/٢.

والجزئيات الخاصة، في أعيان مختلفة، ووقائع مختلفة في كل باب من أبواب الفقه، وكل نوع من أنواعه، حتى ألفوا أدلة الشريعة كلها دائرة على حفظ تلك القواعد، هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة»[(١)].

والإمام الشاطبي رحمه الله لما أراد إثبات الدليل الذي تقوم عليه حجية المقاصد وخاصةً أنه قد طرد وجود المصالح واعتبر قيام الشريعة في جميع كلياتها وجزئياتها على تلك المقاصد. وذكر أن ذلك يحتاج إلى دليل وبرهان تستند عليه تلك الدعوى صحة وفساداً[(٢)].

وقد تأمل في أنواع الأدلة المثبتة للمقاصد ثم قال: «وإنما الدليل على المسألة ثابت على وجه آخر هو روح المسألة، وذلك أن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعاً أحد ممن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع، وأن اعتبارها مقصود للشارع. ودليل ذلك استقراء الشريعة، والنظر في أدلتها الكلية والجزئية، وما انطوت عليه هذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة»[(٣)].

فالاستقراء التام والتتبع الكلي لنصوص الشرع وعلل الأحكام يثمر لنا العلم والقطع بأن الشريعة جاءت بالإثبات والاعتبار لتلك المقاصد المشتملة على مصالح العباد في الدارين. والإمام ابن القيم رحمه الله من أكثر المعتنين بإثبات المقاصد الشرعية فقد قال رحمه الله: «القرآن وسنة رسول الله ﷺ مملوءان من تعليل الأحكام بالحِكم والمصالح وتعليل الخلق بهما، والتنبيه على وجه الحِكم التي لأجلها شرع تلك الأحكام ولأجلها خلق تلك الأعيان، ولو كان هذا في القرآن والسنة في نحو مائة موضع أو مائتين

---

(١) الموافقات ٨٢/٢.

(٢) المرجع السابق ٩/٢.

(٣) الموافقات ١٨/٢.

لسقناهما، ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة..»[1].

فمن الصعوبة بمكان أن نذكر أدلة اعتبار المقاصد بسرد تلك النصوص العديدة، ولكن من الممكن إثباتها من خلال الطرق والأساليب المتنوعة التي انساقت النصوص من خلالها في إثبات المقاصد، فمن هذه الطرق:

أولاً: إخبار الله سبحانه في كتابه في أكثر من موضع أنه حكيم[2]، وذلك يقتضي أن تكون أحكامه سبحانه مشروعة لمقاصد، ولا تكون عبثاً، إذ الحكيم الذي يضع الشيء في موضعه اللائق به، وأحكام الله كذلك وجدناها محقِّقة لصالح الناس في الدنيا والآخرة.

قال ابن القيم رحمه الله: «لا يكون الكلام حكمة حتى يكون موصلاً إلى الغايات المحمودة والمطالب النافعة، فيكون مرشداً إلى العالم النافع والعمل الصالح فتحصل الغاية المطلوبة، فإذا كان المتكلم به لم يقصد مصلحة المخاطبين ولا هداهم، ولا إيصالهم إلى سعادتهم، ودلالتهم على أسبابها وموانعها، ولا كان ذلك هو الغاية المقصودة المطلوبة، ولا تكلم لأجلها، ولا أرسل الرسل وأنزل الكتب لأجلها. ولا نصب الثواب والعقاب لأجلها؛ لم يكن حكيماً ولا كلامه حكمة..»[3] تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

ثانياً: إخبار الله عن نفسه بأنه أرحم الراحمين في أكثر من موضع[4]، كما في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَا وَأَنتَ خَيْرُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾[5] وقوله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾[6]. وذلك لا يتحقق إلا بأن يقصد

---

(١) مفتاح دار السعادة ص٤٠٨ دار الفكر.

(٢) هناك أكثر من مائة موضع في القرآن الكريم وصفت الله عز وجل بأنه حكيم، انظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن ص٢١٤و٢١٥.

(٣) شفاء العليل ص٤٠٠، انظر: المحصول ٣٢٨/٢.

(٤) هناك أكثر من مائتين وخمسين موضعاً في القرآن وصفت الله عز وجل بالرحمة، انظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن ص٣٠٦ ـ ٣٠٩.

(٥) سورة المؤمنون، آية: ١٠٩.

(٦) سورة الأعراف، آية: ١٥٦.

رحمة خلقه بما خلقه لهم، وبما أمرهم به وشرعه لهم، فلو لم تكن أوامره لأجل الرحمة والحكمة والمصلحة وإرادة الإحسان إلى عباده لما كانت رحمة ز ولو حصلت بها الرحمة اتفاقاً. قال ابن القيم: «فتعطيل حكمته والغاية المقصودة التي لأجلها يفعل؛ إنكار لرحمته في الحقيقة»[1].

ثالثاً: إخباره سبحانه وتعالى أنه فعل كذا وكذا، أو من أجل كذا، أو بأي مسلك من مسالك العلّة المعروفة وذلك في آيات كثيرة، وهي غالبة في هذا الباب وعمدة كثير من مقاصد الشريعة العامة والخاصة.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾[2].

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[3].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾[4].

وقوله ﷺ: «**إنما جعل الاستئذان من أجل البصر**»[5]، وقوله تعالى: ﴿كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾[6] وذلك في بيان المقصود من قسمة الفيء، إلى غيرها من الأمثلة الكثيرة من القرآن والسنة التي يتضح من خلال

---

(١) شفاء العليل ص٤٢٦، انظر: المحصول ٣٢٩/٢.
(٢) سورة البقرة، آية: ١٤٣.
(٣) سورة البقرة، آية: ١٨٥.
(٤) سورة المائدة، آية: ٣٢.
(٥) أخرجه البخاري في صحيحة، كتاب الاستئذان، باب الاستئذان من أجل البصر رقمه (٥٨٨٧)، وأخرجه مسلم في صحيحه كتاب الآداب، باب تحريم النظر في بيت غيره رقمه (٢١٥٦) ١٩٩٨/٣.
(٦) سورة الحشر، آية: ٧.

عللها المستنبطة أو الصريحة إثبات تلك المقاصد الشرعية[1].

رابعاً: أنه جاء ضمن النصوص الشرعية بيان لبعض المقاصد العامة للشريعة وبيان لبعض المقاصد الخاصة أيضاً، فمن تلك المقاصد العامة ـ على سبيل المثال ـ: مقصد رفع الحرج في الشريعة كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[3] ومثلها قوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾[4] إلى غيرها من الآيات الدالة على إرادة الله عز وجل التيسير ورفع الحرج عن الخلق[5].

ومن المقاصد الخاصة ما يتعلق بالنفع والصلاح في كثير من الأحكام كالجهاد والزكاة والصيام[6].

خامساً: أنه جاءت نصوص عامة تشمل تحقيق جميع المصالح، من ذلك:

ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٩٠﴾﴾[7].

قال العز بن عبد السلام رحمه الله: «أجمع آية في القرآن للحث على المصالح كلها والزجر عن المفاسد بأسرها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ...﴾[8]

---

(١) انظر: الموافقات ٢/١١-١٣، مقاصد الشريعة لابن عاشور ص٢٠.

(٢) سورة الحج، آية: ٧٨.

(٣) سورة البقرة، آية ١٨٥.

(٤) سورة المائدة، آية: ٦.

(٥) انظر: رفع الحرج للباحسين ص٤٩-٩٢، رفع الحرج لابن حميد ص٢٥-٩٤، رفع الحرج لعدنان جمعه ص٢٥-١٢٠.

(٦) انظر: مقاصد الشريعة لابن عاشور ص١٤٣-٢٠٥، مقاصد الشريعة لليوبي ص٤٨١-٤٨٤.

(٧) سورة النحل، آية: ٩٠.

(٨) قواعد الأحكام ص٦٤٢.

ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾[1]، وقد أبان الشيخ محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله عند هذه الآية بعض المصالح العظيمة والحكم الباهرة التي اشتملت عليها هذه الشريعة وذكر أن ذلك من هداية القرآن للتي هي أقوم وجعل هذه الآية محوراً للرد على الطاعنين في أحكام الشريعة بعدم تحقق المصالح منها وذكر من خلالها محاسن الدين وحكمه[2].

ـ قوله ﷺ: «**لا ضرر ولا ضرار**»[3] حيث نفى الضرر بالشريعة والإضرار بالغير مطلقاً[4].

هذه بعض الأدلة النقلية الدالة على أن الشريعة جاءت لمقاصد عظيمة فيها صلاح الخلق جميعاً، اقتصرنا على القليل منها لمجرد التوضيح والبيان[5].

ثانياً: الأدلة العقلية:

رغم ما في الأدلة النقلية من كفاية وهداية إلا أنني أحببت ذكر بعض الأدلة العقلية تيمماً لبحث المسألة وتنبيهاً على موافقة العقل للنقل ودحضاً لشبه العقلانيين وتأسياً بمن ذكرها من العلماء والباحثين فهذه بعض الأدلة العقلية على إثبات أن للشارع مقاصد وأن أحكامه مشتملة على جلب المصالح ودرء المفاسد.

فمن هذه الأدلة:

أولاً: إن تعطيل الحكمة والغاية المطلوبة من الأحكام؛ إما أن يكون لعدم علم الفاعل بها وهذا محال في حق من هو بكل شيء عليم وإما لعجزه عن تحصيلها وهذا ممتنع في حق من هو على كل شيء قدير، وإما لعد إرادته ومشيئته الإحسان إلى غيره وإيصال النفع إليه وهذا مستحيل في

---

(١) سورة الإسراء، آية: ٩.

(٢) انظر: أضواء البيان ٣/٤٠٩ ـ ٤٥٧.

(٣) سبق تخريجه ص ٢٧.

(٤) انظر: جامع العلوم والحكم ٢/٢١٢.

(٥) انظر: مقاصد الشريعة لليوبي ص١٠٦ ـ ١١٨.

حق أرحم الراحمين، ومَنْ إحسانه من لوازم ذاته فلا يكون إلا محسناً منعماً منّاناً؛ وإما لمانع يمنع من إرادتها وقصدها وهذا مستحيل في حق من لا يمنعه مانع عن فعل ما يريد بل هو فعّال لما يريد؛ وإما لاستلزامها نقصاً ومنافاتها كمالاً وهذا باطل بل هو قلب للحقائق وعكس للفطر، ومناقضة لقضايا العقول فإن من يفعل لحكمة وغاية مطلوبة يحمد عليها أكمل ممن يفعل لا لشيء البتة، كما أن من يخلق أكمل ممن لا يخلق، ومن يعلم أكمل ممن لا يعلم ومن يتكلم أكمل ممن لا يتكلم، ومن يقدر ويريد أكمل ممن لا يتصف بذلك، وهذا مركوز في الفطر مستقر في العقول.

فنفي حكمته وأن يكون له مقصد في الأحكام، بمنزلة نفي هذه الأوصاف عنه، وذلك يستلزم وصفه بأضدادها وهي أنقص النقائص(١).

ثانياً: من المعلوم لدى كل عاقل أن الله راعى مصالح عباده في مبدئهم، ومعاشهم حيث أوجدهم من العدم، وسخر لهم النعم وامتن عليهم بذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُۚ﴾(٢)، فإذا عرف ذلك، فمن المحال أن يراعي الله عز وجل مصلحة خلقه في مبدئهم ومعادهم ومعاشهم، ثم يهمل مصلحتهم في الأحكام الشرعية، إذ هي أعم فكانت بالمراعاة أولى ولأنها أيضاً مصلحة معاشهم إذ بها صيانة أموالهم ودمائهم وأعراضهم ولا معاش بدونها، فوجب القول بأنه راعاها لهم(٣).

ثالثاً: إن الله تعالى خلق الإنسان مكرماً مشرفاً لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾(٤) ومن لوازم التكريم أن يتحقق للإنسان مصالحه على أحسن الوجوه وإلا لم يكن مكرماً(٥).

---

(١) انظر: شفاء العليل ص٤٢٩، المحصول ٣٢٨/٢.
(٢) سورة الجاثية، آية: ١٣.
(٣) انظر: مقاصد الشريعة لليوبي ص١٢٠.
(٤) سورة الإسراء، آية: ٧٠.
(٥) انظر: المحصول ٣٢٩/٢.

رابعاً: إن مما هو معلوم ببداهة العقول ومجاري العادات أن أي نظام لا يقصد به تحقيق نفع أو دفع ضرّ فإنه نظام فاشل لا يستحق التطبيق ولا الامتثال، ولذلك لا يرضى أحد من العقلاء أن يوصف نظامه الذي وضعه بأنه ناقص لا مصلحة فيه، فإذا كان هذا مما يأنف له العقلاء مع غفلتهم وجهلهم وحصول النقص منهم، فتنزيه شريعة أحكم الحاكمين عن ذلك أولى وأحرى[1].

المطلب الثالث:
أقسام المقاصد الشرعية

تقرر فيما مضى «أن الله أرسل الرسل وأنزل الكتب، لإقامة مصالح الدنيا والآخرة ودفع مفاسدهما»[2].

وهذا المقصد الشرعي العام قد حوى مصالح كثيرة الآثار متنوعة القوة والضعف في صلاح أحوال الأمة أو الجماعة، وربما تفاوتت بحسب طروء العوارض العارضة، أو المعضدات المبطلة لآثارها المصلحية على الخلق كلاً أو بعضاً، وإنما يعتبر منها ما تحقق أنه مقصود للشرع.

والمجتهد الناظر لا ريب أنه يستفيد من هذا التفاوت للمقاصد والمصالح فائدة عظيمة تورثه فهماً عميقاً لمراتبها وسعة في فهم آثارها وأحوالها ليثمر في ذهنه فقهاً ثاقباً عند الترجيح بينها أو تحقيق القياس بها وسبراً لحدودها وغاياتها التي لاحظتها الشريعة في أمثالها ونظائرها إثباتاً ودفعاً.

وللعلماء في تقسيم المقاصد عدّة اعتبارات، سنقتصر في بحثنا على ثلاثة منها[3]:

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة لليوبي ص١٢٠و١٢١.

(٢) مختصر الفوائد في أحكام المقاصد للعز بن عبد السلام ص١٠٨ تحقيق د. صالح آل منصور، دار الفرقان بالرياض، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ.

(٣) يعتبر الإمام الشاطبي رحمه الله أفضل من كتب في المقاصد بلا ريب وتقسيمه للمقاصد نافع جامع حيث قسم المقاصد إلى قسمين: قصد الشارع وقصد المكلف.
وقد قسم القسم الأول إلى أربعة أنواع: =

التقسيم الأول:

أقسام المقاصد باعتبار المصالح التي جاءت بحفظها ومدى الحاجة إليها:

وتنقسم مقاصد الشريعة بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ مقاصد ضرورية.

٢ ـ مقاصد حاجية.

٣ ـ مقاصد تحسينية.

ويلحق بهذه الثلاثة المقاصد التكميلية، وسنتناول بإذن الله كل قسمٍ منها:

القسم الأول: المقاصد الضرورية:

الضروري والضروريات عند الأصوليين هي: «الأمور التي لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين» وهذا المعنى للإمام الشاطبي رحمه الله[1].

= ١- مقصد الشارع من وضع الشريعة ابتداءً كنظام كامل شامل لحياة الإنسان.

٢- مقصد وضعها للإفهام بحيث يستطيع المكلف فهم الخطاب الذي بمقتضاه يكلف.

٣- مقصد وضع الشريعة للتكليف بحيث تتوفر شروط التكليف اللازمة في العباد.

٤- مقصد وضعها للامتثال أي لإخراج المكلف من داعية هواه ودخوله تحت أحكام الشريعة حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبداً له اضطراراً. انظر الموافقات الجزء الثاني و٣/.

وتقسيم الشاطبي رحمه الله كما فيه فوائد وابتكار فإنه لا يعنينا في بحثنا إلا ما كان منها في إطار حاجة المجتهد عند النظر في النوازل إلا أننا لن نستغني عن الكثير من المسائل والتقريرات التي ذكرها ضمن هذا الجزء.

(١) الموافقات ١٧/٢و١٨.

وقال الفتوحي رحمه الله: «هو ما كانت مصلحتة في محل الضرورة»[1].

فيتبين لنا من معنى الضروريات أنه لا قيام للحياة ولا صلاح للعالم إلا بالمحافظة على خمسة أمور هي من مقاصد الشريعة المسلمة، وهي:

حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال. وهذا الترتيب بين الضروريات من العالي إلى النازل هو ما جرى عليه الإمام الغزالي رحمه الله وابن عبد الشكور وابن السبكي والفتوحي وغيرهم رحمهم الله[2].

بينما ذهب الإمام الشاطبي رحمه الله بترتيب آخر بدأ بحفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل[3]، فأخر العقل عن النسل والمال[4].

وزاد الإمام الطوفي وابن السبكي رحمهما الله سادساً؛ وهو حفظ الأعراض؛ فإن عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم، وما فُدي بالضروري أولى أن يكون ضرورياً[5].

والدليل على كون الشريعة جاءت بحفظ هذه الضروريات: الاستقراء لأدلة الشريعة المتواترة على حفظ هذه الكليات.

---

(١) شرح الكوكب المنير ١٥٩/٤، انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع ٢٨٠/٢.

(٢) انظر: المستصفى ٢٨٧/٢، فواتح الرحموت ٢٦٢/٢، حاشية البناني على جمع الجوامع ٢٨٠/٢، شرح الكوكب المنير ١٦٠/٤.

(٣) الموافقات ٣١/١، انظر: أنواع من الترتيب للضروريات: المحصول للرازي ٣٢٠/٢، البحر المحيط ٢٠٩/٥.

(٤) وللأصوليين اختلاف في تسمية مقصد النسل بالنسب، فذهب الغزالي والآمدي والشاطبي وابن الحاجب والفتوحي والشوكاني وغيرهم إلى تسميته بالنسل بينما سماه فريق من الأصوليين بحفظ النسب كالرازي والقرافي وابن السبكي وابن قدامة والطوفي وغيرهم. ولعل النسل أعم لما فيه من حفظ الأنساب من الاختلاط وغيرها فيكون مكملاً له.
انظر: شرح الكوكب المنير ١٦٠/٤، البحر المحيط ٢٠٩/٥، الموافقات ٣١/١، حاشية البناني على جمع الجوامع ٢٨٠/٢، المحصول ٣٢٠/٢، نهاية السول ٨٤/٤.

(٥) انظر: البلبل في أصول الفقه للطوفي ص١٤٤ مكتبة الشافعي بالرياض المطبعة الثانية ١٤١٠ هـ، حاشية البناني على جمع الجوامع ٢٨٠/٢.

فقد قال الإمام الشاطبي رحمه الله: «قد اتفقت الأمة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس وهي: الدين والنفس والنسل والمال والعقل وعلمها عند الأمة كالضروري، ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين، ولا شهد لنا أصل معين يمتاز برجوعها إليه بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموعة أدلة لا تنحصر في باب واحد»[1].

وقال ابن أمير الحاج رحمه الله: «وحصر المقاصد في هذه ثابت بالناظر إلى الواقع وعادات الملل والشرائع بالاستقراء»[2].

وحفظ هذه الضروريات الخمس يكون بأمرين؛ كما قال الإمام الشاطبي رحمه الله:

«أحدهما: ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود.

والثاني: ما يدرأ عنها الاختلاف الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم»[3].

فهذه المصالح التي راعتها الشرائع جميعاً، وإن اختلفت في طرق رعايتها والمحافظة عليها إلا أن شريعة الإسلام وهي خاتمة الشرائع قد راعتها على أتم وجوه الرعاية فشرعت الأحكام لإيجادها أولاً، والمحافظة عليها ثانياً.

- فالدين شرع لإيجاده: الإيمان بأركانه، وأصول العبادات فبهذه الأمور يوجد الدين وتستقيم أمور الناس وأحوالهم، ويقوم المجتمع علي أساس قوي متين.

- وشرع للمحافظة على الدين: الدعوة إليه، ورد الاعتداء عنه، ووجوب الجهاد ضد من يريد إبطاله ومحو معالمه، وعقوبة من يرتد عنه،

---

(١) الموافقات ٣١/١.

(٢) التقرير والتحبير ١٤٤/٣.

(٣) الموافقات ١٨/٢.

ومنع من يشكك الناس في عقيدتهم، ومنع الإفتاء بالباطل، أو تحريف الأحكام ونحو ذلك.

ـ النفس شرع لإيجادها: الزواج، وشرع لحفظها: وجوب تناول ما به قوامها من طعام وشراب ومعاقبة من يعتدي عليها، وتحريم تعرضها للهلكة.

ـ والعقل وهبه الله للناس فهم في أصله سواء، وشرع لحفظه: تحريم ما يفسده من كل مسكر، ومعاقبة من يتناول المسكرات والمخدرات.

ـ والنسل، شرع لإيجاده: الزواج الشرعي، وشرع لحفظه وعد اختلاطه: تحريم الزنا وعقوبة مرتكبه، وتحريك القذف وعقوبة القاذف، وتحريم الإجهاض ومنع الحمل إلا للضرورة.

ـ والمال شرع لإيجاده: إباحة المعاملات المختلفة ووجوب السعي، وشرع للمحافظة عليه، تحريم السرقة وحد السارق، وتحريم إتلاف مال الغير وتضمين ما يتلفه، والحجر على السفيه والمجنون ونحوهما[1].

يقول الإمام الشاطبي رحمه الله: «فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود، كالإيمان والنطق بالشهادتين، والصلاة والزكاة والصيام والحج وما أشبه ذلك.

والعادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضاً، كتناول المأكولات والمشروبات والملبوسات والمسكونات وما أشبه ذلك.

والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود وإلى

---

(١) انظر: المستصفى ٢٨٧/٢ ـ ٢٨٩، المحصول ٣٢٠/٢ ـ ٣٢١، فواتح الرحموت ٢٦٢/٢، شرح تنقيح الفصول ص٣٩١، البحر المحيط ٢٠٩/٥، نهاية السول ٨٣/٤و ٨٤، حاشية البناني على جمع الجوامع ٢٨٠/٢، شرح الكوكب المنير ١٦٠/٤ - ١٦٢، الأحكام للآمدي ٣٠٠/٣و٣٠١، مقاصد الشريعة لابن عاشور ص٧٩، ضوابط المصلحة للبوطي ص٥٦ و ١٠٥.

حفظ النفس والعقل أيضاً، لكن بواسطة العادات. والجنايات.. ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم»[1].

القسم الثاني: المقاصد الحاجية:

أو ـ الحاجيات، ويقول الإمام الشاطبي رحمه الله في بيان معناها: «أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب فإذا لم تُرعَ دخل على المكلفين ـ على الجملة ـ الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة»[2].

فالحاجيات لم تبلغ فيها الحاجة مبلغ الضرورة بحيث لو فقدت لا ختل نظام الحياة وتعطلت المنافع وعدمت الضروريات، أو بعضها.

بل ـ لو فقدت للحق الناس عنت ومشقة وحرج يشوش عليهم عباداتهم، ويعكر صفو حياتهم وربما أدى ذلك إلى الإخلال بالضروريات بوجه ما[3].

والحاجيات كلها ترجع إلى رفع الحرج عن الناس ولذلك بُنيت الشريعة على اليسر ودفع المشقة ورفع الحرج سواء كان ذلك في العبادات أم في العادات، والمعاملات والجنايات وبيان ذلك.

كما قال الإمام الشاطبي رحمه الله: «ففي العبادات كالرخص المخففة بالنسبة إلى لحوق المشقة بالمرض والسفر، وفي العادات كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات مما هو حلال، مأكلاً ومشرباً وملبساً ومسكناً ومركباً، وما أشبه ذلك.

---

(١) الموافقات ١٨/٢ و ١٩.

(٢) المرجع السابق ٢١/٢.

(٣) انظر: المستصفى ٢٨٩/١، نهاية السول ٨٤/٤، الإحكام للآمدي ٣٠١/٣، المحصول ٣٢١/٢، شرح الكوكب المنير ١٦٤/٤، فواتح الرحموت ٢٦٢/٢، تشنيف المسامع ٢٩٣/٣، البحر المحيط ٢١٠/٥، شرح تنقيح الفصول ص٣٩١، حاشية البناني على جمع الجوامع ٢٨١/٢، مقاصد الشريعة لابن عاشور ص٧٩و٨٠، المقاصد العامة للشريعة للعالم ص١٦٣و١٦٤.

وفي المعاملات؛ كالقراض، والمساقاة والسلم، وإلقاء التوابع في العقد على المتبوعات؛ كثمرة الشجر، ومال العبد.

وفي الجنايات، كالحكم باللوث، والتدمية، والقسامة، وضرب الدية على العاقلة، وتضمين الصنّاع وما أشبه ذلك»[1].

فإذا كانت هذه الأحكام المشروعة وغيرها من أجل رفع الحرج عن المكلف كان هذا الرفع تحقيقاً لمعنيين عظيمين من مقاصد الشريعة وهما:

الأول: الخوف من الانقطاع عن الطريق وبغض العبادة وكراهة التكليف وينتظم تحت هذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه في جسمه أو عقله أو حاله.

والثاني: خوف التقصير عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعبد المختلفة الأنواع فإن المكلف مطالب بأعمال ووظائف شرعية لا بد منها ولا محيص له عنها فيكره له الإغال المؤدي إلى التقصير في مجالات أخرى إذ المراد منه القيام بجميع الحقوق الواجبة عليه على وجه لا يخل لواحد منها ولا بحال من أحوالها[2].

ولا شك أن الحاجيات في الرتبة دون الضروريات ولهذا قال الآمدي رحمه الله: «جاز اختلاف الشرائع فيه دون القسم الأول»[3].

القسم الثالث: المقاصد التحسينية:

التحسينيات هي مالا يرجع إلى ضرورة ولا حاجة ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتيسير للمزايا والمزائد ورعاية أحسن المناهج.

وقد عبّر الإمام الشاطبي رحمه الله عن معناها تعبيراً حسناً حيث قال:

---

(١) الموافقات ٢/٢١و٢٢.

(٢) الموافقات ٢/٢٣٣، انظر: رفع الحرج لابن حميد ص٣٤.

(٣) الإحكام ٣/٣٠١.

«فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب المدنسّات التي تألفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق»[1].

والأخذ بمكارم الأخلاق فيما يتعلق بحياة الأفراد والمجتمعات هو من رعاية أحسن المناهج وسلوك أفضل السبل وبه يتحقق التحسين والتزيين في الصفات والأفعال، وعلى كلٍ فهي ضوابط واضحة تدل على أن التحسينية لا يتضرر الناس بتركها، ولا يلحقهم حرج وضيق بفقدها[2].

وقد سماها الإمام القرافي رحمه الله بـ «ما هو محل التتمات»[3] لأنه تتمه المصالح. ويشير الإمام ابن عاشور رحمه الله إلى معنى راعته الشريعة في مقاصدها العامة من التحسينيات حيث قال: «وهي عندي ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم، حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوباً في الاندماج فيها أو في التقريب منها. فإن لمحاسن العادات مدخلاً في ذلك سواء كانت عادات كستر العورة، أم خاصة ببعض الأمم كخصال الفطرة وإعفاء اللحية. والحاصل أنها مما تراعى فيها المدارك الراقية البشرية... ومن التحسيني سد ذرائع الفساد فهو أحسن من انتظار التورط فيه»[4].

والتحسينيات جارية في جميع أحكام الشريعة كجريان الضروريات والحاجيات فيها، ولأترك للإمام الشاطبي بيان ما جرت فيه التحسينيات من أنواع الأحكام كما بين في النوعين السابقين.

يقول رحمه الله: «ففي العبادات، كإزالة النجاسة، وبالجملة الطهارات كلها، وستر العورة وأخذ الزينة والتقرب بنوافل الخيرات من الصدقات

---

(١) الموافقات ٢٢/٢.

(٢) انظر: المستصفى ٢٩٠/١، الإحكام للآمدي ٣٠٢/٣، نهاية السول ٥٤/٣، حاشية البناني على جمع الجوامع ٢٨١/٢، شرح مختصر الحاجب للأصفهاني ٢٤١/٢، شرح تنقيح الفصول ص٣٩١، البحر المحيط ٢١١/٥و٢١٢، فواتح الرحموت ٢٦٣/٢.

(٣) شرح تنقيح الفصول ص٣٩١.

(٤) مقاصد الشريعة لابن عاشور ص٨٣.

والقربات وفي العادات كآداب الأكل والشرب، ومجانبة المآكل النجسات والمشارب المستخبثات، والإسراف والإقتار في المتناولات.

وفي المعاملات كالمنع من بيع النجاسات، وفضل الماء والكلأ، وسلب العبد منصب الشهادة والإمامة، وسلب المرأة منصب الإمامة و إنكاح نفسها وطلب العتق وتوابعه من الكتابة والتدبير وما أشبهها وفي الجنايات، كمنع قتل الحر بالعبد، أو قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد. وقليل الأمثلة يدل على ما سواها مما هو في معناها»[١].

وفي نهاية هذا التقسيم للمقاصد، ينبغي التنويه على بعض المسائل المهمة والمتعلقة بما مضى ذكره من الضروريات والحاجيات والتحسينيات، فمن هذه المسائل:

١ ـ أن الله شرع مع الأحكام التي تحفظ كل نوع من أنواع المقاصد أحكاماً تعتبر مكملة لها في تحقيق مقاصدها.

وهو ما يعرف عند الأصوليين بالمكملات، أو التتمات، أو التوابع[٢].

قال الفتوحي رحمه الله: «ومعنى كونه مكملاً له أنه لا يستقل ضرورياً بنفسه بل بطريق الانضمام، فله تأثير فيه، لكن لا بنفسه فيكون في حكم الضرورة مبالغة في مراعاته»[٣].

ويمكن أن نضع ضابطاً للمكمل: بأنه ما يتم به المقصود أو الحكمة من الضروري، أو الحاجي، أو التحسيني على أحسن الوجوه وأكملها سواء كان ذلك بسد ذريعة تؤدي إلى الإخلال بالحكمة بوجه ما، أو بتكميله بحكم يظهر به المقصد ويتقوى.

---

(١) الموافقات ٢/٢٢ و ٢٣.

(٢) انظر: الموافقات ٢/٢٤، تشنيف المسامع ٣/٢٩٣، شرح الكوكب المنير ٤/١٦٣، الإحكام للآمدي ٣/٣٠١، شرح تنقيح الفصول ص٣٩١، حاشية البناني على جمع الجوامع ٢/٢٨١، نهاية السول ٤/٨٥.

(٣) شرح الكوكب المنير ٤/١٦٣.

والإمام الشاطبي رحمه الله يضرب على كل نوع من هذه المكملات أمثلة توضح دورها في حفظ أنواع المقاصد.

فيقول: «فأما الأولى ـ أي مرتبة الضروريات ـ فنحو التماثل في القصاص فإنه لا تدعو إليه ضرورة ولا تظهر فيه شدة حاجة، ولكنه تكميلي[1]، وكذلك نفقة المثل، وأجرة المثل، وقراض المثل والمنع من النظر، إلى الأجنبية، وشرب قليل المسكر... وأما الثانية ـ أي مرتبة الحاجيات ـ فكاعتبار الكفء[2] ومهر المثل في الصغيرة، فإن ذلك كله لا تدعو إليه حاجة مثل الحاجة إلى أصل النكاح في الصغيرة وإن قلنا: إن البيع من باب الحاجيات، فالإشهاد والرهن والحميل من باب التكملة..

وأما الثالثة ـ أي مرتبة التحسينيات ـ فكآداب الأحداث ومندوبات الطهارات.. والإنفاق من طيبات المكاسب والاختيار في الضمايا والعقيقة والعتق، وما أشبه ذلك»[3].

ويشترط في المكملات ألا تعود على أصولها بالإبطال. ومثاله: تجويز العلماء الجهاد مع ولاة الجور، فالجهاد ضروري والعدالة فيه مكملة للضرورة والمكمل إذا عاد للأصل بالإبطال لم يعتبر فانعدام المكمل لا يسري على الأصل بالإبطال[4].

٢ ـ إن مجموع الحاجيات والتحسينيات ينتهض أن يكون كل واحد منهما كفرد من أفراد الضروريات[5].

---

(١) وذلك أن قتل الأعلى بالأدنى مؤد إلى ثوران نفوس العصبة فلا يكمل بدونه ثمرة القصاص من الزجر والحياة التي قصدها الشرع منه.

(٢) لأن الكفاءة في النكاح أشد إفضاءً لدوام النكاح وتمام الألفة بين الزوجين فيكون محققاً لمقصد النكاح.

(٣) الموافقات ٢/٢٤ و ٢٥.

(٤) انظر: المرجع السابق ٢/٢٦ و ٢٧.

(٥) المرجع السابق ٢/٤١.

٣ ـ المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية، فلو فرض اختلال الضروري، بإطلاق لاختلاّ باختلاله بإطلاق، ولا يلزم من اختلالهما أو اختلال أحدهما اختلال الضروري بإطلاق، وقد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق أو الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما[١].

التقسيم الثاني للمقاصد: باعتبار مرتبتها في القصد.

وتنقسم المقاصد الشرعية بهذا الاعتبار إلى قسمين:

القسم الأول: المقاصد الأصلية:

وهي المقاصد المطلوبة على وجه الأصالة أو بالقصد الأول من الشارع. ولا شك أن ما كان أصلاً من المقاصد فإن مصلحتها أعظم من مصلحة غيرها من المقاصد التابعة لها.

ولهذا قال الشاطبي رحمة الله: «فأما المقاصد الأصلية، فهي التي لا حظ للمكلف وهي الضروريات المعتبرة في كل ملّة»[٢].

وكونها لا حظ فيها للعبد من حيث هي ضرورية لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة، لا تختص بحال دون حال ولا بصورة دون صورة ولا بوقت دون وقت.

وقد بين الإمام الشاطبي رحمه الله حيثية انعدام الحظوظ فيها بعد أن جعل الضروريات قسمين:

١ ـ ضروريات عينية: وهي الواجبة على كل مكلف في نفسه، فكل مكلف مأمور بحفظ دينه اعتقاداً وعملاً وحفظ نفسه قياماً بضرورية حياته وحفظ عقله حفظاً لموارد الخطاب من ربه.[٣]..

(١) المرجع السابق ٣/٣١.
(٢) المرجع السابق ٢/٣٠٠.
(٣) المرجع السابق.

ووجه انعدام الحظ في مثل هذا: أنه لو فرض اختيار العبد خلاف هذه الأمور لحجر علية ولحيل بينه وبين اختياره، فمن هنا صار فيها مسلوب الحظّ محكوماً عليه في نفسه وإن صار له فيها حظ فمن جهة أخرى تابعة لهذا المقصد الأصلي.

٢ ـ ضروريات كفائية: والمقصود بها هنا القيام بالمصالح العامة التي بها استقامة نظام المجتمع الإسلامي وحماية الضروريات كالولايات العامة يحفظ بها الدين، وتحمى بها الحقوق الخاصة والعامة من التعرض إلى الفساد والإفساد.

ووجه انعدام الحظ في مثل هذا: أن القائمين بهذا ممنوعون من استجلاب حظوظ لأنفسهم بما قاموا به من ذلك، فلا يجوز لوالٍ أن يأخذ أجرة ممن تولاهم على ولايته عليهم، ولا لقاضي أن يأخذ من المقضي عليه أو له أجرة على قضائه.. ولذلك منعت الرشاوي والهدايا المقصود بها نفس الولاية.[١]..

القسم الثاني: المقاصد التابعة.

وهي المقاصد التي تتبع المقاصد الأصلية بحيث تكون باعثة على تحقيقها أو مقترنة بها، أو لاحقة لها سواء كان ذلك من جهة الأمر الشرعي أم من جهة المكلف وقصده في مجاري العادات.

والإمام الشاطبي رحمه الله قد خصّ المقاصد التابعة بالمقاصد التي روعي فيها حظ المكلف[٢].

وتنقسم هذه المقاصد باعتبار تأكيدها للمقاصد الأصلية إلى ثلاثة أقسام:

أولاً: ما يقتضي تأكيد المقاصد الأصلية وتقويتها وربطها والوثوق بها وحصول الرغبة فيها. وذلك كالنكاح فإنه مشروع للتناسل على القصد الأول

---

(١) المرجع السابق ٣٠١/٢.

(٢) المرجع السابق ٣٠٢/٢.

ويليه طلب السكن والأزواج والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية.

وبالنظر إلى هذه المقاصد التابعة نجد أنها مؤكدة للمقصد الأصلي من النكاح إذ جميع هذه المقاصد تؤدي إلى التآلف والمحبة بين الزوجين مما يؤدي إلى حصول النسل المقصود شرعاً.

ثانياً: ما يقتضي زوال المقاصد الأصلية عيناً.

وذلك كنكاح التحليل والمتعة فإنهما يقتضيان زوال المقصود الأصلي من النكاح عيناً الذي هو النسل ودوام النكاح وبقاؤه وهذا التابع لا يجوز قصده لما فيه من المضادة لقصد الشارع.

ثالثاً: مالا يقتضي تأكيداً ولا ربطاً ولكنه لا يقتضي رفع المقاصد الأصلية عيناً. وذلك كنكاح القاصد المضارة بالزوجة أو لأخذ مالها ونحو ذلك. مما لا يقتضي مواصلة، ولكنه مع ذلك لا يقتضي عين المقاطعة، فإنه مخالفة لقصد الشارع في شرع النكاح ولكنه لا يقتضي المخالفة عيناً، إذ لا يلزم من قصد مضارة الزوجة وقوعها، ولا من وقوع المضارّة وقوع الطلاق؛ لجواز الصلح أو الحكم على الزوج أو غير ذلك.

فهذا القسم متردد بين القسمين السابقين، فيحتمل أن يلحق بالقسم الثاني فلا يكون مقصوداً للشارع ويحتمل أن يلحق بالقسم الأول من حيث كونه غير مضاد لقصد الشارع إذ لا يؤدي بالضرورة إلى رفع ما قصد الشارع وضعه[1].

التقسيم الثالث للمقاصد: باعتبار شمولها لأحكام الشريعة.

وتنقسم بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: المقاصد العامة.

هي ـ الأهداف والغايات التي جاءت الشريعة بحفظها ومراعاتها في جميع أبواب التشريع ومجالاته أو في أغلبها.

---

(١) انظر: الموافقات ١٥٤/٣ و ١٥٥، مقاصد الشريعة لليوبي ص٣٥٣-٣٦٣، الاجتهاد المقاصدي ص٥٦.

فهي «المعاني والحكم الملحوظة في جميع أحوال التشريع، أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها ويدخل في هذا ـ أيضاً ـ معانٍ من الحِكَم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها...»[1].

فمراعاة الضروريات الخمس ـ والتي سبق الكلام فيها ـ تعتبر من قبيل المقاصد العامة للشريعة التي راعتها في جمع أحوال التشريع على وجه العموم والشمول، فيكون جلب المصالح ودرء المفاسد من أعظم مقاصد الشريعة وأجلها بل هو الغاية التي تحوم حولها مقاصد التشريع الإسلامي[2].

ومن المقاصد العامة؛ رفع الحرج يقول الإمام الشاطبي رحمه الله: «إن رفع الحرج مقصود للشارع في الكليات فلا تجد كلية شرعية مكلفاً بها وفيها حرج كلي أو أكثري البتة، وهو مقتضى قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[3][4]. ومن المقاصد العامة العدل والاجتماع والائتلاف وغيرها.

القسم الثاني: المقاصد الخاصة.

يقصد بها الأهداف والغايات والمعاني الخاصة بباب معين من أبواب الشريعة أو أبواب متجانسة منها أو مجال معين من مجالاتها، وذلك كمقاصد العبادات جميعاً ومقاصد المعاملات، ومقاصد الجنايات أو مقاصد

---

(١) مقاصد الشريعة لابن عاشور ص٥١.

(٢) مقاصد الشريعة لليوبي ص٣٩١، مقاصد الشريعة لابن عاشور ص٨٩ و٩٠، المقاصد العامة للشريعة للعالم ص١٧٢ و١٧٣.

(٣) سورة الحج، آية: ٧٨.

(٤) الموافقات ١/٥٤١.

باب من أبواب الشريعة كالمقاصد المتعلقة بباب الطهارة كله أو باب البيوع وهكذا[(١)].

القسم الثالث: المقاصد الجزئية:

وهي المقاصد المتعلقة بمسألة معينة دون غيرها لأن ما تقدم من المقاصد العامة أو الخاصة على التفسير المذكور هناك هي كلية إما باعتبار جميع الشريعة وإما باعتبار جميع مسائل الباب، أما هذه فهي خاصة بمسألة معينة أو دليل خاص يستنتج منه مقصد التشريع.

والناظر في كتب الفقه وشروح الأحاديث يلحظ الكثير من الحكم والعلل الخاصة ببعض الأحكام والتي تعتبر مقاصد جزئية من مقاصد التشريع العام.

ولعل شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم رحمهما الله من أفضل من وضح مقاصد الشريعة في تلك الأحكام الجزئية[(٢)].

المطلب الرابع:
التعرف على حكم النازلة
بطريق الرد إلى المقاصد الشرعية

المقاصد الشرعية التي يعتد بها في عملية الاجتهاد، حجة شرعية يقينية، وحق ضروري مقطوع به، وقد ثبت ذلك بالنص والإجماع، والدليل العام والخاص، والوحي المتلو والمروي، وباستقراء سائر التصرفات والقرائن الشرعية، ومقررات القواعد والأصول الفقهية.

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة لابن عاشور ص١٥٥-١٨٢، مقاصد الشريعة لليوبي ص٤١١، الاجتهاد المقاصدي ص٥٤، مقاصد الشريعة الإسلامية للرماني ص٩٥ ـ ١١٠.

(٢) انظر على سبيل المثال: القواعد النورانية ص١٣و٥٦و٧٧و٩٣و٩٦، إعلام الموقعين ٢٦٤/١-٣٠٢، ٣/٢ ـ ١١٩، الإسلام وضروريات الحياة، تأليف د. عبد الله قادري، دار المجتمع بجدة، الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ.

وقد دل كل ذلك على أن الشريعة الإسلامية قد جاءت لتصلح أحوال الناس، وتخرجهم من دائرة الهوى والعبث والفساد إلى طريق الله المستقيم ومنهاجه القويم الذي يحقق لهم مصالحهم في الدنيا والآخرة ويحفظ لهم دينهم ونفوسهم وعقولهم وأموالهم وأعراضهم كما أكد ذلك أرباب المقاصد قديماً وحديثاً.

يقول العز بن عبد السلام رحمه الله: «من مارس الشريعة وفهم مقاصد الكتاب والسنة؛ علم أن جميع ما أمر به؛ لجلب مصلحة أو مصالح، أو لدرء مفسدة أو مفاسد، أو للأمرين، وأن جميع ما نهى عنه، إنما نهى عنه لدفع مفسدة أو مفاسد أو جلب مصلحة أو مصالح، أو للأمرين والشريعة طافحة بذلك»(١).

ومن أجل ذلك تأكد في حق الناظر المجتهد في أحكام الشريعة أهمية استحضار تلك المقاصد وتذكر عللها ومناطاتها وحِكمها؛ حتى يتم النظر على أحسن وجه وصورة،وحتى تفهم الأحكام وتستنبط على وفق ما ارتبطت به من علل وأسرار وأغراض ومشروعية.

ولا شك أن في ذلك إحياء للفقه وتجديد لفاعليته في استيعاب كل متطلبات الحياة المتغيرة ونوازلها المستجدة.

يقول الأستاذ علاّل الفاسي رحمه الله:«إن في قلة الفقهاء المجددين على قلتهم ضماناً للسير بالفقه الإسلامي إلى شاطئ النجاة حتى يصبح مرتبطاً بمقاصد الشريعة وأدلتها ومتمتعاً بالتطبيق في محاكم المسلمين وبلدانهم وليس ذلك على الله بعزيز ولا كذلك على همّة المجتهدين من العلماء»(٢).

ولعلنا في هذا المطلب أن نبين الدور الذي يجب أن يقوم به المجتهد الناظر للتعرف على أحكام النوازل المعاصرة وفق مقاصد الشريعة وذلك من خلال المسائل التالية:

---

(١) مختصر الفوائد في أحكام المقاصد ص٢٠٩.

(٢) مقاصد الشريعة ومكارمها ص١٦٥.

المسألة الأولى: يحتاج الناظر في النوازل المعاصرة إلى معرفة مقاصد الشريعة على وجه الكمال، وذلك «أن تصرف المجتهدين بفقههم في الشريعة يقع على خمسة أنحاء ـ كما قال ابن عاشور رحمه الله ـ:

النحو الأول: فهم أقوالها واستفادة مدلولات تلك الأقوال بحسب الاستعمال اللغوي وبحسب النقل الشرعي بالقواعد اللفظية التي بها عمل الاستدلال الفقهي وقد تكفل بمعظمه علم أصول الفقه.

النحو الثاني: البحث عما يعارض الأدلة التي لاحت للمجتهد والتي استكمل إعمال نظره في استفادة مدلولاتها ليستيقن أن تلك الأدلة سالمة مما يبطل دلالتها ويقضي عليها بالإلغاء والتنقيح[1]، فإذا استيقن أن الدليل سالم عن المعارض أعمله وإذا ألفى له معارضاً نظر في كيفية العمل بالدليلين معاً أو رجحان أحدهما على الآخر.

النحو الثالث: قياس ما لم يرد حكمه من أقوال الشارع على حكم ما ورد حكمه فيه بعد أن يعرف علل التشريعات الثابتة بطريق من طرق مسالك العلة البينة في أصول الفقه.

النحو الرابع: إعطاء حكم لفعل أو حادث حدث للناس لا يعرف حكمه فيما لاح للمجتهدين من أدلة الشريعة ولا له نظير يقاس عليه.

النحو الخامس: تلقي بعض أحكام الشريعة الثابتة عنده تلقي من لم يعرف علل أحكامها ولا حكمة الشريعة في تشريعها، فهو يتهم نفسه بالقصور عن إدراك حكمة الشارع منها ويستضعف علمه في جنب سعة الشريعة فيسمي هذا النوع بالتعبدي.

فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذه الأنحاء كلها. أما النحو الرابع فاحتياجه فيه ظاهر وهو الكفيل بدوام أحكام الشريعة الإسلامية للعصور والأجيال التي أتت بعد عصر الشارع والتي تأتي إلى انقضاء الدنيا»[2].

---

(١) يقصد ابن عاشور رحمه الله من الإلغاء النسخ أو الترجيح وبالتنقيح نحو التخصيص والتقييد، انظر: هامش مقاصد الشريعة ص١٥.

(٢) مقاصد الشريعة ص١٥.

فمعرفة الناظر في النوازل لمقاصد الشريعة يعينه على معرفة أحكام النوازل ويسهل عليه إيجاد حكمها وذلك لإدراكه مقاصد التشريع من خلال علل الأحكام وحِكم أنواع التصرفات الشرعية وتتبع دلائل النصوص الوافية بحاجات الناس والقاضية على إشكالاتهم الواقعة أو المتوقعة.

ولذلك اشترط الإمام الشاطبي رحمه الله لمن يبلغ درجة الاجتهاد شرطين لا تخرج عن حقيقة فهم مقاصد الشريعة ومعرفتها المعرفة الكاملة التي تؤهله للنظر والاستنباط، فيقول: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين:

أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها.

والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها»[١].

ثم ـ يقول رحمه الله: «فإذا بلغ الإنسان مبلغاً فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصف هو السبب في تنزيله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله»[٢]

وأحسب أن الإمام الشاطبي رحمه الله ليس الوحيد الذي اشترط في المجتهد بلوغهُ الفهم الكامل لمقاصد الشريعة، كما ذهب إلى ذلك بعض العلماء المعاصرين[٣]، بل قد جاء ما يؤكد أهمية معرفة مقاصد الشريعة أكثر من إمام من أئمة الأصول.

فهذا علي بن عبد الكافي السبكي رحمه الله قال في معرض بيانه

---

(١) الموافقات ٤١/٥و٤٢.

(٢) المرجع السابق ٤٣/٥.

(٣) ذهب الشيخ عبد الله دراز رحمه الله والشيخ محمد فوزي فيض الله إلى أن الإمام الشاطبي رحمه الله قد تفرد بهذا الشرط.
انظر كلامهم: حاشية الموافقات ٤١/٥، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية للدكتور محمد فوزي فيض الله ص٣٣ و ٣٤.

لشروط المجتهد: «أن يكون له الممارسة والتتبع لمقاصد الشريعة ما يكسبه قوة يفهم منها مراد الشرع من ذلك»(١) وجاء عن أنبه تاج الدين أن العالم إذا تحققت له رتبة الاجتهاد جاز تقليده، وذكر من شروط ذلك «الاطلاع على مقاصد الشريعة والخوض في بحارها»(٢)

وللموفق ابن قدامة رحمه الله نظير ذلك الشرط حينما ذكر القدر اللغوي الذي يتعلق بفهم الكتاب والسنة بقوله «ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك دقائق المقاصد فيه»(٣)

يضاف إلى هذا أن الإمام السيوطي رحمه الله قد نقل عن الإمام الغزالي رحمه الله قوله: «مقاصد الشرع قبلة المجتهدين من توجه جهة منها أصاب الحق»(٤).

ولا شك أن من بلغ درجة النظر وتتبع مقاصد التشريع وعرف غاياته وأهدافه وتمكن من درك علل الأحكام كان حرياً بالوصول أحكام الشرع في كل ما ينزل ويجّد من واقعات تحدث للناس والمجتمع.

وهذا المجتهد الناظر الذي تمكن من درك مقاصد الشريعة تتحصل له أوصاف يجني بها ثماراً كثيرة فيعرف بها الأحكام ويفهم مراد الله عز وجل من تشريعه لها، وهناك أوصاف أخرى ذكرها الإمام الشاطبي بقوله:

«ومن خاصيته أمران:

أحدهما: أنه يجيب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص إن كان له في المسألة حكم خاص.

والثاني: أنه ناظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات»(٥)

---

(١) الإبهاج ٨/١.

(٢) المرجع السابق ٢٠٦/٣.

(٣) روضة الناظر ٩٦٣/٣.

(٤) الاجتهاد للسيوطي ص١٨٢.

(٥) الموافقات ٢٣٣/٥.

ومن الخصائص المناسب إدراجها ضمن أوصاف المجتهد العارف بمقاصد الشريعة:

ـ أنه يراعي ترتيب الأولى من الأدلة والأقوى من القواعد الأصولية عند التعارض في الاجتهاد وقد ذهب الإمام الجويني رحمه الله إلى أن المصالح الضرورية إذا جاء القياس بخلافها، ترك وقدمت عليه القواعد العامة التي تقتضي حفظ الضروريات

قال: «ومن خصائص هذا الضرب أن القياس الجزئي فيه وإن كان جلياً، إذا صادم القاعدة الكلية، ترك القياس الجلي للقاعدة الكلية..»[(١)].

وقد مثل هذا بقتل الجماعة بالواحد، فإنه خلاف القياس الذي يقتضي المماثلة (النفس بالنفس) ولكن حفظ الأنفس الذي هو من أبرز مقاصد الشارع، اقتضى قتل الجماعة إذا اشتركوا في قتل واحد، لأنه لو لم يقتلوا، لكان ذلك مغرياً باللجوء إلى القتل المشترك تهرباً من القصاص. وهذا اعتماد واضح على المقاصد الضرورية وتقديمها على القياس الجزئي ولو كان جلياً[(٢)].

ويبين الإمام الشاطبي رحمه الله الضرر المترتب على جهل المجتهد برتب المقاصد وأحوالها فيقول: «آخذاً ببعض جزئياتها في هدم كلياتها حتى يصير منها إلى ما ظهرله ببادئ رأيه، من غير إحاطة بمعانيها ولا راجع رجوع الافتقار إليها...، ويعين على هذا: الجهل بمقاصد الشريعة وتوهم بلوغ مرتبة الاجتهاد...»[(٣)].

ـ إن ترجيح الفقيه أو الناظر لأقوال العلماء عند الاختلاف أو التعارض بناءً على النظر إلى مقاصد الشرع أقرب إلى الصواب وأدعى إلى صحة اندراج هذا الحكم ضمن كلياته المعتبرة في الشرع.

---

(١) البرهان ٢/٩٢٧.

(٢) انظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ص٣٢٩.

(٣) الموافقات ٥/١٤٢ و ١٤٣.

ولهذا كانت ترجيحات شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله ـ على سبيل المثال ـ واختياراته الفقهية محل قبول بين الفقهاء وأهل العلم؛ وذلك لانشداده الدائم نحو مقاصد التشريع وقواعده الكلية، والأمثلة على ذلك كثيرة جداً في فتاواه واختياراته الفقهية أسوق بعضاً منها لتوضيح المعنى المراد:

قوله رحمه الله: «والشارع دائماً يرجح خير الخيرين بتفويت أدناهما، ويدفع شر الشرين بالتزام أدناهما وهذا كمن معه ماء في السفر هو محتاج إليه لطهارته، يؤمر بأن يتطهربه فإن أراقه عصى وأمر بالتيمم وكان صلاته بالتيمم خير من تفويت الصلاة»[1].

ويقول أيضا، «فظهر بهذه النصوص أن العوض عما ليس بمال، كالصداق والكتابة والفدية في الخلع والصلح عن القصاص والجزية والصلح مع أهل الحرب؛ ليس بواجب أن يُعلم كما يعلم الثمن والأجرة، ولا يقاس على بيع الغرر كل عقد على غرر، لأن الأموال إما أنها لا تجب في هذه العقود وإما أنها ليست هي المقصود الأعظم منها وما ليس هو المقصود إذا وقع فيه غرر لم يفضِ إلى المفسدة المذكورة في البيع بل يكون إيجاب التحديد في ذلك فيه من العسر والحرج المنفي شرعاً ما يزيد على ضرر ترك تحديده»[2].

ـ ومن ذلك تجويزه إخراج القيمة في زكاة الفطر إذا كانت النقود أنفع للفقراء وسداً لحاجاتهم من الأقوات الأخرى[3].

ـ إلى غير ذلك من ترجيحاته واختياراته المشهور كما في مسائل الحيض والنفاس والطهارات[4]، أو في مسائل عدم وقوع الطلاق الثلاث

(١) مجموع الفتاوى ١٨٢/٢٣ و ١٨٣.
(٢) القواعد النورانية ص٩٦.
(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٨٢/٢٥.
(٤) انظر: القواعد النورانية ص١٣ وما بعدها.

بلفظ واحد[1] وعدم لزوم الطلاق إذا صدر من الإنسان على وجه الحلف وقصد به الحث والمنع دون إيقاع الطلاق[2].

إلى غيرها من الترجيحات الكثيرة لشيخ الإسلام ابن تيميه رحمه الله أو غيره من العلماء العارفين الذي جمعوا من الفروع والأصول وسبكوها ضمن إطار مقاصد الشريعة الغرّاء، يقول ابن عاشور رحمه الله في ذلك: «وحق العالم فهم المقاصد، والعلماء كما قلنا متفاوتون على قدر القرائح والفهوم»[3].

المسألة الثانية: إذا عرفنا أهمية معرفة المجتهد أو الناظر لمقاصد الشريعة، فما هي الطرق التي يتوصل إليها لمعرفة هذه المقاصد؟

هناك طرق تعرّف المجتهد بمقاصد التشريع، نذكر منها ما يلي[4]:

١ ـ الاستقراء: ويحصل ذلك بتتبع نصوص الشريعة، وأحكامها، ومعرفة عللها، فباستقراء علل النصوص الشرعية يحصل لنا العلم بمقاصد الشريعة بسهولة لأننا إذا استقرينا عللاً كثيرة متماثلة في كونها ضابطاً لحكمة متحدة أمكن أن نستخلص منها حكمة واحدة نجزم بأنها مقصد الشارع[5].

٢ ـ معرفة علل الأمر والنهي: وهذا الطريق وإن كان له علاقة بالذي قبلة، غير أنه يعني بجانب كيفية التعرف على علل الأمر والنهي أو الطرق التي تعرف بها العلّة، وهي المعروفة عند الأصوليين بمسالك العلّة[6].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٩١/٣٣ , ٩٢.
(٢) انظر: المرجع السابق ٤٤/٣٣ ـ ٦١.
(٣) مقاصد الشريعة ص١٨.
(٤) انظر: مقاصد الشريعة لابن عاشور ص١٩ ـ ٢٣، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ص٢٧١ ـ ٢٩٠، المختصر الوجيز في مقاصد التشريع للقرني ص١١٧ ـ ١٢٦.
(٥) انظر: مقاصد الشريعة لابن عاشور ص٢٠.
(٦) انظر: الفقيه والمتفقه ٥١٣/١ وما بعدها، الإحكام للآمدي ٢٧٧/٣ وما بعدها، المستصفى ٢٩٣/٢ وما بعدها، فواتح الرجموت ٢٩٥/٢ وما بعدها، الموافقات ١٣٥/٣، شرح الموكب المنير ١١٥/٤ وما بعدها، الإبهاج ٣٨/٣ وما بعدها، إرشاد الفحول ص٢١٠ وما بعدها.

٣ ـ مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي: ويقصد بالابتدائي ما أمر به أو نُهي عنه ابتداءً لا لكونه وسيلة إلى غيره أو جيء به تبعاً تأكيداً للأمر الأول، ولم يقصد بالمقصد الأول. ويقصد بالتصريحي ما دل على الأمر والنهي بصيغة من صيغ الأمر أو النهي الصريحة لا الضمنية[1].

٤ -التعبير عن المصالح والمفاسد بلفظ الخير والشر، والنفع والضر، وما شابهها. يقول العز بن عبد السلام: «ويعبر عن المصالح والمفاسد بالخير والشر والنفع والضر، والحسنات والسيئات لأن المصالح كلها خيور حسنات، والمفاسد بأسرها شرور مضرات سيئات. وقد غلب في القرآن استعمال الحسنات في المصالح والسيئات في المفاسد»[2].

إلى غيرها من الطرق الموصلة لأنواع المقاصد الشرعية.

وقد يحصل للمجتهد وغيره أن تخفى عليه المقاصد أو تختلط عليه ببعض القواعد الجزئية أو يدخل عليه الهوى أثناء تقديرها وتحصيلها.

ولهذا جعل بعض العلماء للمقاصد المعتبرة التي قررها الشارع صفات ثابتة وشروط محددة ترجع إلى أربعة أمور إجمالاً وهي كالتالي:

أ ـ أن يكون المقصد وصفاً ثابتاً أو قاطعاً، لأنه تقعيد تبنى عليه الفروع والأحكام، شأن التقعيد أن يكون قطعياً بمعنى أن تكون تلك المعاني مجزوماً بتحققها أو مظنوناً بها ظناً قريباً من الجزم، فالأوهام والتخيلات لا تصح أن تكون مقاصد شرعية ولذلك أبطل الإسلام أحكام التبني التي كانت في الجاهلية وفي صدر الإسلام لأنه أمر وهمي.

ب ـ أن يكون المقصد الشرعي ظاهراً، بحيث لا يختلف الفقهاء في تشخيص معناه ولا يلتبس عليهم إدراكه، فالمقصد من مشروعية النكاح حفظ النسب وهذا المعنى واضح وجلي نتيجة توافر مجموعة من الأدلة أثبتت هذا الوصف أو هذا المعنى.

---

(١) انظر: الموافقات ١٣٤/٣.

(٢) قواعد الإحكام ص٢٣ و ٢٤.

ج ـ أن يكون المقصد الشرعي مطرداً، ويدخل في هذا الشرط ثلاثة قيود هي:

أن ـ يكون كلياً، وعاماً، وأبدياً، من حيث الأشخاص والأزمنة والأمكنة[1].

وبهذه الشروط والضوابط تتضح المقاصد في ذهن الناظر والمجتهد وتتجلى له عند بحثه وتتبعه لعلل الأحكام وحكم التشريع من أجل التعرف على ما لم ينص عليه من أحكام النوازل والواقعات المختلفة، ويبقى التنبيه على أن الخطأ والخلط في تعيين مقصد التشريع تنجم عنه أخطار عظيمة وآثار سيئة ولهذا قال ابن عاشور رحمه الله: «على الباحث في مقاصد الشريعة أن يطيل التأمل ويجيد التثبت في إثبات مقصد شرعي، وإياه والتساهل والتسرع في ذلك، لأن تعيين مقصد شرعي كلي أو جزئي أو تتفرع عنه أدلة وأحكام كثيرة الاستنباط ففي الخطأ فيه خطر عظيم، فعليه أن لا يعين مقصداً شرعياً إلا بعد استقراء تصرفات الشريعة في النوع الذي يريد انتزاع المقصد الشرعي منه، وبعد اقتضاء آثار أئمة الفقه ليستضيء بأفهامهم وما حصل لهم من ممارسة قواعد الشرع، فإن هو فعل ذلك اكتسب قوة استنباط يفهم بها مقصود الشارع»[2].

المسألة الثالثة: دور المقاصد الشرعية في استنباط أحكام النوازل المعاصرة.

لا ـ تخلو الوقائع الحادثة للناس أن تكون واضحة الدليل منصوصة الحكم فتلحق بالحكم المنصوص، أو تكون مندرجة ضمن قاعدة فقهية أو أصولية فتأخذ حكم جزئياتها لما بينهما من الشبه وذلك بتحقيق المناط وإدراج الفرع ضمن قاعدته.

أما إذا خلت النازلة من حكم منصوص أو في معناه ولا يُعرف لها

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور ص٥١ و ٥٢.

(٢) المرجع السابق ص٤٠.

قاعدة تضمها أو تشهد لها بحسب جنسها القريب، فإن للعلماء طرق في استنباط حكمها قد تعرضنا لبعضها في مبحث القياس أو التخريج على أقوال أئمة المذاهب.

وهنا سنبحث في دور المقاصد الشرعية في استنباط أحكام تلك النوازل التي لم يسبق فيها نص أو اجتهاد، إذ لا يصح أن يكون هناك حكم يخلو عن مراد الشارع له بالصحة أو البطلان.

فمن المقرر بالاستقراء«أن الله سبحانه قد شرع أحكامه لمصالح العباد»[1]فإن هذه المصالح لا تخلو من ثلاثة أقسام:

١ ـ المصالح المعتبرة: وهي المصالح التي شهد الشرع باعتبارها وقام الدليل منه على رعايتها فهذه المصالح حجة ويرجع حاصلها إلى القياس وهو اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع.

٢ ـ المصالح الملغاة: وهي المصالح التي ليس لها شاهد اعتبار من الشرع بل شهد الشرع بردها وإلغائها، وهذا النوع من المصالح مردود لا سبيل إلى قبوله ولا خلاف في إهماله بين المسلمين.

٣ ـ المصالح المرسلة: وهي المصالح التي لم يقم دليل خاص من الشارع على اعتبارها ولا على إلغائها، ولكن دلت الأدلة العامة على اعتبارها[2].

فهذه المصالح خلت من الشواهد الخاصة، فإذا كانت النازلة لم يشرع الشارع لها حكماً، ولم تتحقق فيها علة اعتبرها الشارع لحكم من أحكامه، ووجد فيها أمراً مناسباً لتشريع الحكم، أي أن تشريع الحكم فيها من شأنه أن يدفع ضرراً أو يحقق نفعاً فهذا الأمر المناسب في هذه الواقعة يسمى المصلحة المرسلة.

---

(١) شرح المنهاج للأصفهاني ٦٨٢/٢.

(٢) انظر: المستصفى ٣٢٠/١، شرح الكوكب المنير٤٣٣/٤، تشنيف المسامع ٣ /٢٨٧، البحر المحيط ٢١٥/٥، الإبهاج ٦٨/٣.

وقد عرّفها الإمام الغزالي رحمه الله بأنها: «جلب منفعة ودفع مضرة»[1] ثم قال: «ولسنا نعني به ذلك فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق؛ وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشارع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة...»[2].

قال الزركشي رحمه الله: «والمراد بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع، بدفع المفاسد عن الخلق»[3].

فيتبين لنا أن المصلحة المرسلة وإن خلت من الأدلة الخاصة على اعتبارها فإنها قائمة على حفظ مقاصد الشرع العامة بناءً على أدلة الشريعة الكلية والجزئية الآمرة بحفظ مقصود الشرع وذلك بجلب المصالح ودرء المفاسد عن العباد.

والعلماء يعدون المصلحة المرسلة من الأدلة المختلف فيها بين أئمة المذاهب، ولكن عند التحقيق نجد فقهاء المذاهب يكاد يتفقون على اعتبارها والعمل بها في الاستنباط والاحتجاج.

فهذا الإمام القرافي رحمه الله يقول: «وأما المصلحة المرسلة فالمنقول أنها خاصة بنا وإذا تفقدت المذاهب وجدتهم إذا قاسوا وجمعوا وفرقوا بين المسألتين لا يطلبون شاهداً بالاعتبار لذلك المعنى الذي به جمعوا وفرقوا بل يكتفون بمطلق المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسلة فهي حينئذٍ في جميع المذاهب»[4].

وقال الإمام الطوفي رحمه الله: «وأما الإجماع فقد أجمع العلماء إلا من لا يعتد به من جامدي الظاهرية على تعليل الأحكام بالمصالح ودرء المفاسد، وأشدهم في ذلك مالك حيث قال بالمصلحة المرسلة وفي الحقيقة

---

(١) المستصفى ٢٨٦/٢.

(٢) المرجع السابق ٢ م ٢٨٦ و ٢٨٧.

(٣) البحر المحيط ٧٦/٦.

(٤) شرح تنقيح الفصول ص٣٩٤.

لم يختص بها، بل الجميع قائلون بها غير أنه قال بها أكثر منهم»[1]. ونقل الزركشي عن ابن دقيق العيد رحمهما الله قوله: «الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع ويليه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره في الجملة، ولكن لهذين ترجيح في الاستعمال على غيرهما»[2].

وقد توصل بعض الباحثين المعاصرين الذين كتبوا في المصلحة إلى تحقيق الاتفاق في العمل بالمصلحة المرسلة[3]، فالذي قوّى العمل بها وجعلها دليلاً للاستنباط هو قياسها بحفظ مقاصد الشريعة التي بها تأيدت وقويت للاحتجاج وذلك أن رجوعها إلى حفظ مقاصد الشرع رجوع إلى نصوص ومعاني الكتاب والسنة.

وللإمام الغزالي رحمه الله كلام متين في هذا المعنى أنقله بنصه: «فإن قيل: قد ملتم في أكثر هذه المسائل إلى القول بالمصالح ثم أوردتم هذا الأصل في جملة الأصول الموهومة فليلحق هذا بالأصول الصحيحة ليصير أصلاً خامساً بعد الكتاب والسنة والإجماع والعقل، قلنا: هذا من الأصول الموهومة إذ مَن ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ.

لأنا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصودٍ فُهِم من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطروحة، ومن صار إليها فقد شرَّع، كما أن من استحسن فقد شرّع، وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصودٍ شرعي عُلم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارجاً من هذه الأصول لكنه لا يسمى قياساً

---

(١) شرح مختصر الروضة ٢١٣/٣.

(٢) البحر المحيط ٧٧/٦.

(٣) انظر: ضوابط المصلحة للبوطي ص٣٥٤، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي د. حسين حامد حسان ص٦٠٩، الوجيز في أصول الفقه د. زيدان ص٢٣٨، الاستصلاح والمصالح المرسلة للزرقا ص٦٠.

بل مصلحة مرسلة، إذ القياس أصل معين وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد، بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وتفاريق الأمارات تسمى بذلك مصلحة مرسلة، وإذا فسّرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشارع فلا وجه للخلاف في اتباعها»[١].

وعلى ذلك أصبحت المقاصد الشرعية حجة ودليلاً لاستنباط الأحكام الشرعية من خلال طريق المصلحة المرسلة المؤدية إليها استلزاماً.

يقول الإمام الشاطبي رحمه الله: «الاستدلال بالمرسل، الذي اعتبره الإمامان: مالك والشافعي رضي الله عنهما فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل معين، فقد شهد له أصل كلي، والأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين»[٢].

فالحكم في هذه النوازل الحادثة يكون بالرد إلى المصلحة المرسلة التي لا تخرج عن إطار مقاصد الشريعة وكلياتها الخمس المعروفة، والأدلة في إثبات هذا الأمر كثيرة اذكر منها ما قاله الإمام الرازي رحمه الله في المحصول: «كل حكم يُفرض، فإما أن يستلزم مصلحة خالية عن المفسدة، أو مفسدة خالية عن المصلحة، أو يكون خالياً عن المصلحة والمفسدة بالكلية، أو يكون مشتملاً عليهما معاً، وهذا على ثلاثة أقسام: لأنهما إما أن يكونا متعادلين، وإما أن تكون المصلحة راجحة، وإما أن تكون المفسدة راجحة، فهذه أقسام ستة:

أحدها: أن يستلزم مصلحة خالية عن المفسدة، وهذا لابد وأن يكون مشروعاً، لأن المفصود من الشرائع رعاية المصلحة.

ثانيها: أن يستلزم مصلحة راجحة وهذا أيضاً لا بد وأن يكون مشروعاً، لأن ترك الخير الكثير لأهل الشر القليل شر كثير.

ثالثها: أن يستوي الأمران، فهذا يكون عبثاً فوجب أن لا يشرع.

---

(١) المستصفى ٣١٠/٢ و ٣١١.

(٢) الموافقات ٣٢/١ و ٣٣.

ورابعها: أن يخلو عن الأمرين، وهذا أيضاً يكون عبثاً: فوجب أن لا يكون مشروعاً.

خامسها: أن يكون مفسدة خالصة، ولا شك أنها لا تكون مشروعة.

سادسها: أن يكون ما فيه المفسدة راجحاً على ما فيه من المصلحة وهو أيضاً غير مشروع: لأن المفسدة الراجحة واجبة الدفع بالضرورة.

وهذه الأحكام المذكورة في هذه الأقسام الستة: كالمعلوم بالضرورة أنها دين الأنبياء، وهي المقصود من وضع الشرائع، والكتاب والسنة دالآن على أن الأمر كذلك، تارة بحسب التصريح، وأخرى بحسب الأحكام المشروعة على وفق هذا الذي ذكرناه.

وغاية ما في الباب: أنا نجد واقعة داخلة تحت قسم من هذه الأقسام، ولا يوجد لها في الشرع ما يشهد لها بحسب جنسها القريب، لكن لا بد وأن يشهد الشرع بحسب جنسها البعيد على كونه خالص المصلحة، أو المفسدة، أو غالب المصلحة أو المفسدة؛ فظهر أنه لا توجد مناسبة، إلا ويوجد في الشرع ما يشهد لها بالاعتبار، إما بحسب جنسه القريب أو بحسب جنسه البعيد. إذا ثبت هذا وجب القطع بكونه حجة، للمعقول والمنقول...»(١).

ويمكن للناظر في النوازل عند الاستدلال بالمصلحة أن يعرض النازلة على تلك الأقسام الستة ـ الضرورية عقلاً ـ فإذا جاءت النازلة ضمن ما شهد له العقل بأن فيها مصلحة خالصة أو غالبة التمس فيها علة الحكم بالنظر في كونها وصف ظاهر منضبط يؤدي إلى نفعٍ هو مقصود الشرع، كما هو معلوم مقرر في مباحث العلّة في مسلك المناسبة فتكون النازلة قد تمّ إدراجها من خلال عللها ومقاصدها القريبة من خلال المناسب المؤثر والملائم أو من خلال مقاصدها العالية والحمل على كليات الشريعة واعتبار الضروريات الخمس من خلال المناسب المرسل أو المصلحة المرسلة.

---

(١) المحصول ٢/٥٨٠ و ٥٨١.

وقد أشار إلى ذلك ابن عاشور رحمه الله بقوله: «أحكام الشريعة قابلة للقياس عليها باعتبار العلل والمقاصد القريبة والعالية»[(١)].

هذا وقد اكتنف الاستدلال بالمصلحة المرسلة مأخذ كبير عند العلماء فلربما يتخذ العمل بالمصلحة المرسلة مدخلاً إلى الدين يدخل منه من لا يفقه في الشريعة ولا يدرك مراميها، أو أن يكون تقديرها خاضع لأهواء البشر وشهواتهم فينفتح على الناس باب من الشر والفساد[(٢)]، ولهذا السبب منع من اعتبارها بعض العلماء خشية على الدين من الأهواء والأدعياء[(٣)].

ولهذا احتاط العلماء عند العمل بالمصلحة واعتبارها دليلاً يبنى عليه الأحكام وشرطوا في صحة العمل شروطاً لا بد منها، وقد نص الإمام الغزلي رحمه الله على هذه الشروط التي ينبغي توافرها في المصلحة المرسلة وتابعه كثير من أهل العلم على تلك الشروط[(٤)] وهي:

---

(١) مقاصد الشريعة ص١٠٨.

(٢) خرجت في وقتنا المعاصر الكثير من المطالبات باسم المصلحة المرسلة كالمطالبة بإباحة الربا والبغاء والخمر وتجميد فريضة الحج والتسوية بين الأبناء والبنات في الميراث وغيرها كثير، انظر: السياسة الشرعية للقرضاوي ص٢٥٣، ومن هؤلاء الذين تدثروا بلباس المصلحة من أجل تسويغ أنواع الفساد والانحلال ما يسمون باليسار الإسلامي، يقول حسن حنفي ـ وهو من رموزهم ـ عن التجديد: هو تطوير للواقع وتطوير الواقع هو ذاته تطوير الشريعة. والمقاصد العليا ـ في نظر أولئك ـ التي جاءت الشريعة لتحقيقها: الإنسانية والعدل الاجتماعي والحرية السياسية والمبدئية والتقدم المستمر نحو لأفضل. ولذلك جعلوا المصلحة أصلاً مستقلاً وليست فرعاً تابعاً وتقدم على النصوص الشرعية في حالة المخالفة.

انظر: حوار مع حسن حنفي بمجلة ٢١/١٥ التونسية، العدد (١)، ومجلة الوعي الإسلامي العدد (٣٤٧) مقال (علم المقاصد بين الضرورة والحذر) لمحمد الصالح بن عزيز.

(٣) انظر: البرهان ١١١٣/٢، الإحكام للآمدي ١٦٧/٤، تشنيف المسامع ٤٩/٣، المسودة ص٤٥٠، شرح الكوكب المنير ٤٣٣/٤، تقريب الوصول ص٤١٠، إرشاد الفحول ص٢٤١، المدخل إلى فقه الإمام أحمد ص١٣٨.

(٤) انظر: المستصفى ٢٩٦/١، الإبهاج ١٩٠/٣، المحصول ٥٧٩/٢، تشنيف المسامع ٢٢/٣، البحر المحيط ٧٩/٦.

الأول: أن تكون المصلحة ضرورية: أي ليست حاجية ولا تحسينية بمعنى أنها تحفظ ضرورة من الضروريات الخمس، أما المصلحة الحاجية و التحسينية فلا يجوز الحكم بمجردها ما لم تقصد بشهادة الأصول، لأنه يجري مجرى وضع الشرع بالرأي وذلك لا يجوز، وإذا أُيدت بأصل فهي قياس[(١)].

الثاني: أن تكون المصلحة كلية لا جزئية بمعنى أنها عامة توجب نفعاً للمسلمين وليست خاصة بالبعض، وذلك بأن يرجع النفع أو دفع الضرر المترتب على تشريع الحكم لجميع الأمة أو لأكثر أفرادها، فإذا ظهر في تشريع الحكم مصلحة لفردٍ أو لبعض الأفراد فلا يجوز بناء الحكم عليها، لأنها مصلحة خاصة وليست عامة.

الثالث: أن تكون المصلحة قطعية لا ظنية، بأن تثبت بطريق قطعي لا شبة فيه[(٢)].

وتتحصل تلك الشروط الثلاثة للمصلحة في مثال ضربه الكثير من علماء الأصول ذكره الإمام الغزالي رحمه الله وذلك: «فيما إذا تترس الكفار حال التحام الحرب بأسارى المسلمين بأن يجعلوا أسرى المسلمين أمامهم كالترس يتلقى عنهم الضرب والطعن فيكون مانعاً للمسلمين من توجيه الضرب والرمي إليهم، وبذلك يتمكن الكفار من مهاجمة الحصون، فلو امتنعنا عن القتل لصدمونا واستولوا على ديارنا وقتلوا كافة المسلمين ثم يقتلون الأسرى أيضاً، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلماً معصوماً لم يقدم ذنباً يستحق عليه الموت، فيجوز والحال هذه رمي الترس لأن هذا الأسير

---

(١) ذهب الغزالي في شفاء الغليل ص٢٨؛ أن المصلحة تكون ضرورية وحاجية. و الحاجي كما هي القاعدة الفقهية ينزل منزلة الضروري. انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص١٧٩.

(٢) يقول الفتوحي: «فمهما وجدنا مصلحة غلب على الظن أنها مطلوبة للشرع فنعتبرها، لأن الظن مناط العمل»، شرح الكوكب المنير ١٧١/٤، فالظن الغالب معتبر في ضبط المصلحة، وعليه سار أكثر العلماء حتى الغزالي نفسه، انظر: البحر المحيط ٨٠/٦، إرشاد الفحول ص٢٤٣، حاشية البناني على جمع الجوامع ٢٧٦/٢.

مقتول بكل حال، لأنا لو كففنا عن قتله لتسلط الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الأسارى أيضاً، فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع، لأنه مقصوده تقليل القتل وحسم سبيله عند الإمكان، فإن لم نقدر على الحسم فقد قدرنا على التقليل فهذه مصلحة علم بالضرورة كونها مقصود للشرع، وثبتت لا بدليل واحد بل بأدلة خارجة عن الحصر، ولكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق وهو قتل من لم يذنب؛ لم يشهد له ـ أصل معين فالمصلحة هنا غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معين، وإنما كان اعتبارها مقيداً بأوصاف ثلاثة كونها ضرورية كلية قطعية[(١)].

هذه الشروط فيما يتعلق بوصف المصلحة المرسلة التي ينبغي الاحتجاج بها واعتبارها دليلاً في الاستنباط وقد ذكر بعض أهل العلم شروطاً أخرى يمكن أن يكون بعضها ضوابط ينبغي للمجتهد المتأهل مراعاتها عند الاستدلال بالمصلحة وليست متعلقة بذات المصلحة.فمن هذه الضوابط ما ذكره الإمام الشاطبي رحمه الله:

أحدها: أن تكون معقولة بحيث تجري على الأوصاف والمناسبة المعقولة التي إذا عرضت على أهل العقول السليمة تلقتها بالقبول.

الثاني: أن يكون الأخذ بها راجعاً إلى حفظ أمر ضروري أو رفع حرج لازم في الدين بحيث لو لم يؤخذ بالمصلحة المعقولة في موضعها لكان الناس في حرج شديد[(٢)].

الثالث: الملاءمة بين المصلحة التي تعتبر أصلاً قائماً بذاته وبين مقاصد الشرع، فلا تنافي أصلاً من أصوله ولا تعارض دليلاً من أدلته

(١) انظر: المستصفى ١/٢٩٤.

(٢) ويفترق هذا الضابط مع شرط ضرورية المصلحة فهذا الضابط بخصوص العمل بالمصلحة بحيث لا يسمح الاستناد إليها إلا عند الضرورة أو الحاجة الملحة التي يفرضها واقع الناس مثلاً، بينما كون المصلحة ضرورية يأتي باعتبار ما يتأتى به حفظ المقاصد الضرورية.

القطعية، بل تكون منسجمة مع المصالح التي يقصد الشارع إلى تحصيلها بان تكون من جنسها ليست غريبة عنها[1].

كذلك لا يكون باعتبار المصلحة تفويتاً لمصلحة أهم وأعظم، وميزان تفاوت المصالح في الأهمية له عدّة تقديرات؛ من حيث ذاتها وقيمتها أو من حيث التأكد من نتائجها أو عدمه أو من حيث مقدار شمولها إلى غيرها من الاعتبارات الأخرى التي تؤثر في أي المصالح يقدم وأيها يؤخر عند التعارض[2].

المسألة الرابعة:

هناك بعض القواعد المقاصدية المبثوثة في كتب القواعد والأصول والتي يحتاج إليها الناظر في النوازل عند رد حكمها إلى مقاصد التشريع، وسأعرض بعض هذه القواعد مكتفياً بما ذكره الإمام الشاطبي رحمه الله في الموافقات، من غير شرح لها أو تفصيل ولكن للإشارة إلى أهميتها في الاجتهاد المقاصدي[3].

١ ـ «القاعدة المقررة أن الشرائع إنما جئ بها لمصالح العباد فالأمر والنهي والتخيير بينها راجعة إلى حفظ المكلف ومصالحة»[4].

٢ ـ «أن الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتفاق، وتقرر في هذه المسائل أن المصالح المعتبرة هي الكليات دون الجزئيات، إذ مجاري

---

(١) الاعتصام للشاطبي ٦٢٧/٢ ـ ٦٣٢ بتصرف، انظر: رفع الحرج لابن حميد ص٣١٣، ضوابط المصلحة للبوطي ص١٠٧ ـ ٢٣٧، الشاطبي ومقاصد الشريعة للعبيدي ص١٣٩ ـ ١٤١.

(٢) انظر: ضوابط المصلحة للبوطي ص٢٨.

(٣) انظر للاستزادة: مقاصد الشريعة لليوبي ص٤٤٨ ـ ٤٦٦؛ نظرية المقاصد عند الشاطبي ص٣١٨ ـ ٣٢٣؛ بحث بعنوان (قواعد المقاصد ومكانتها في التشريع) تأليف د. عبد الرحمن الكيلاني ص٩ ـ ٥١، منشور بمجلة إسلامية المعرفة العدد (١٨) خريف ١٤٢٠ هـ.

(٤) انظر: الموافقات ٢٣٣/١.

العادات كذلك جرت الأحكام فيها، ولولا أن الجزئيات أضعف شأناً في الاعتبار لما صح ذلك بل لولا ذلك لم تجر الكليات على حكم الاطراد... إن الكلي والجزئي يختلف بحسب الأشخاص والأحوال والمكلفين»[(١)].

٣ - «تنزيل حفظ الضروريات والحاجيات في كل محل على وجه واحد لا يمكن بل لابد اعتبار خصوصيات الأحوال والأبواب وغير ذلك من الخصوصيات الجزئية»[(٢)].

٤ - «القواعد الكلية من الضروريات والحاجيات والتحسينيات لم يقع فيها نسخ، وإنما وقع النسخ في أمور جزئية»[(٣)].

٥ - «قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع»[(٤)].

٦ - «المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف من داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبده اضطراراً»[(٥)]

٧ - «مقاصد الشارع في بث المصالح في التشريع أن تكون مطلقة عامة، لا تختص بباب دون باب، ولا بمحل دون محل ولا عجل وفاق دون محل خلاف»[(٦)]

٨ - «إنما يصح في مسالك الإفهام والفهم ما يكون عاماً لجميع العرب، فلا يتكلف فيه فوق ما يقدرون عليه بحسب الألفاظ والمعاني»[(٧)].

---

(١) انظر: الموافقات ١/٢٢٠ و ٢٢١.
(٢) المرجع السابق ٥/٢٣٩.
(٣) المرجع السابق ٣/٣٦٥.
(٤) المرجع السابق ٣/٢٣.
(٥) المرجع السابق ٢/٢٨٩.
(٦) المرجع السابق ٢/٨٦.
(٧) المرجع السابق ٢/١٣٦.

٩ ـ «إن الشارع لم يقصد إلى التكاليف بالمشاق الإعنات فيه... إن الشارع قاصد للتكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة ما؛ ولكن لا تسمى في العادة المستمرة مشقة، كما لا تسمى في العادة مشقة طلب المعاش بالتحرف وسائر الصنائع»[١].

١٠ ـ «الشريعة جارية في التكليف مقتضاها على الطريق الوسط الأعدل، الآخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه، الداخل تحت كسب العبد من غير مشقة عليه ولا انحلال»

١١ ـ «العوائد الجارية ضرورية الاعتبار شرعاً»[٢].

١٢ ـ «الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني وأصل العادات الالتفات إلى المعاني»[٣]

١٣ ـ كل دلي شرعي ثبت في الكتاب مطلقاً غير مقيد، ولم يجعل له قانون ولا ضابط مخصوص، فهو راجع إلى معنى معقول وُكِل إلى نظر المكلف»[٤].

١٤ ـ «إذا ثبتت قاعدة عامة أو مطلقة، فلا تؤثر فيها معارضة قضايا الأعيان، ولا حكايات الأحوال»[٥].

١٥ ـ «الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص، فلا بد من اشتراط العلم بالعربية وإن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة عن اقتضاء النصوص لها أو مسلمة من صاحب الاجتهاد في النصوص، فلا يلزم من ذلك العلم بالعربية، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلاً»[٦].

---

(١) المرجع السابق ٢/٢١٠ و ٢١٤.
(٢) المرجع السابق ٢/٢٧٩.
(٣) المرجع السابق ٢/٤٩٣.
(٤) المرجع السابق ٢/٥١٣.
(٥) المرجع السابق ٣/٢٣٥.
(٦) المرجع السابق ٤/٨.

١٦ ـ «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً كانت الأفعال موافقة أو مخالفة»[١].

١٧ ـ «حصول الفتوى بالقول وهو معروف وبالفعل وبالإقرار»[٢].

١٨ ـ «المفتي البالغ ذروة الدرجة هو الذي يحمل الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور، فلا يذهب بهم مذهب الشدة، ولا يميل بهم إلى طرق الإغلال»[٣].

١٩ ـ «أدلة الشريعة لا تتعارض في ذاتها بل في نظر المجتهد ولا يوجد إجماع على تعارض دليلين»[٤].

٢٠ ـ «تخيير المستفتي مضاد لقصد الشريعة، لأنه يفتح له باب اتباع الهوى ومقصد الشارع إخراجه عن هواه»[٥].

---

(١) المرجع السابق ١٢٤/٥.
(٢) المرجع السابق ٢٥٨/٥.
(٣) المرجع السابق ٢٧٦/٥.
(٤) المرجع السابق ٣٤١/٥.
(٥) المرجع السابق ٢٨٥/٥.

الفصل الخامس:
التطبيقات الفقهية
لاستخراج أحكام النوازل المعاصرة

وفيه تمهيد ومبحثان:

المبحث الأول: تطبيقات لبعض النوازل المعاصرة في العبادات والمعاملات.

المبحث الثاني: تطبيقات لبعض النوازل المعاصرة في الأحوال الشخصية والجنايات والقضاء وبعض الأمور الطبية.

التمهيد...

بينا في الباب السابق بعض ما يتعلق بالناظر في النوازل وضوابط النظر والاجتهاد فيها وحاولنا رسم المنهج الأصولي الذي يقود المجتهد إلى التعرف على أحكام النوازل والواقعات.

وذلك بالردّ إلى النصوص الشرعية ابتداءً أو ما يتفرع عنها، أو القواعد والضوابط الفقهية أو الرد إلى نصوص أئمة المذاهب وقواعدهم أو الرد إلى المصالح والمقاصد التي جاءت بها الشريعة، على أن تكون هذه الطرق منسجمة مع قواعد الشرع ومقاصده الكلية وأن يراعي الناظر بعض الضوابط التي تؤهله للوصول إلى الحكم الصحيح لتلك الوقائع بعيداً عن الخطأ والتقصير والشطط المجانب للحق.

فالأصوليون وإن كانوا قد رسموا منهج الاجتهاد فالفقهاء قد مارسوا تطبيقه وتنزيله على ما يرد إليهم من نوازل ومسائل وواقعات مستجدة، حتى كثرت مدوناتهم الفقهية وازداد حجمها توسعاً تبعاً لتغيرات أحوال الأفراد والمجتمعات.

فآل بهم الحال إلى تنظيمها وتبويبها وتفريعها إلى علوم مستقلة مندرجة في حقيقتها من علم الفقه وتطبيقاته الفروعية.

وقد قسم طاش كبرى زاده(١) ـ رحمه الله ـ هذه العلوم الفقهية إلى خمسة أقسام:

---

(١) هو أحمد بن مصطفى بن خليل، أبو الخير، عصام الدين طاش كبرى زاده، مؤرخ، تركي الأصل، مستعرب ولد في بروسه ونشأ في أنقرة وتأدب وتفقه وتنقل في البلاد التركية مدرساً للفقه والحديث وعلوم العربية تولى القضاء سنة ٩٥٨هـ حتى توفي=

الفرائض، والشروط والسجلات، والقضاء، وأحكام الشرائع، والفتاوى.

وقال ـ رحمه الله ـ عن الفتاوى التي هي الميدان الفسيح الذي يتناول فيه الفقيه الجواب على كل ما ينزل به ويقع من أحكام ومستجدات، أنها: «علم تروى فيه الأحكام الصادرة عن الفقهاء في الوقائع الجزئية ليسهل الأمر على القاصرين من بعدهم»[(1)].

وقد أقبل كثير من العلماء في مختلف المذاهب على التصنيف في هذا العلم، وجمع شتات ما صدر عن الفقهاء من فتاوى، سموها أحياناً بالنوازل وسميت مؤلفاتهم تارة بالفتاوى وتارة بالأجوبة وتارة أخرى بالأحكام ومسائل الأحكام[(2)].

وهنا قد يثار سؤال حول مدى أهمية معرفة الناظر للنوازل لأمثال تلك المصنفات الفقهية المشتملة على وقائع جزئية أو إجابات حول أسئلة معينة، وهل اطلاع الناظر عليها يفيده في اجتهاده حتى لو مضى وقتها وزالت الحاجة إليها ؟.

ويجاب عن هذا السؤال بأن اطلاع الناظر على كتب النوازل والفتاوى له أهمية عظيمة في إعداده وتأهيله لهذا المقام من النظر والإفتاء وذلك للأسباب التالية:

١ ـ إن دراسة كتب الفتاوى والواقعات والنوازل مهمة لمن يتصدى لبحث نازلة من النوازل الجديدة فهي تعطي الباحث صورة عن الوقائع القريبة التي حدثت في السابق، وما قيل فيها من أجوبة وأحكام يطمئن إليها قلب الفقيه ويستشرف من خلالها الطريق المناسب للحكم فيها،

= سنة ٩٦٨هـ. من مصنفاته: الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية ونوادر الأخبار في مناقب الأخيار، والشفاء من أدواء الوباء. انظر ترجمته: الأعلام ٢٥٧/١.

(١) مفتاح السعادة ٤٢٨/٢.

(٢) انظر: على سبيل المثال: ملحق الرسالة (٧١٤ ـ ٧٤٠).

فتزداد صورتها وضوحاً لديه، فيقدم على بحث النازلة الجديدة بهمّة وروية وانشراح صدر.

يقول الشيخ أحمد بن موسى بن عيسى الكشني[١] - رحمه الله - في مقدمة كتابه مجموع الحوادث والنوازل والواقعات مبيناً هذه الأهمية من كتب الفتاوى: «وما روي عن أبي حنيفة - رحمه الله - أنه قال: لا يسع لأحد أن يفتي بقولنا ما لم يعرف من أين قلنا. كان ذلك تحريضاً منه على طلب الدلائل والمعاني فإن واحداً من العلماء وإن جمع أوقاراً من الكتب وحفظ أقاويل المتقدمين والمتأخرين فربما تقع حادثة لا يجدها في كتبه ولا في حفظه بل يحتاج إلى الاجتهاد وذلك لا يحصل إلا بمعرفة الدلائل والمعاني ولم يكن ذلك منهياً عن حفظ الصور والأسامي فإن من حفظ أقاويلهم ودرس كتبهم يزيد له قوة وبصيرة، وقد حكي عن أبي عبدالله الثلجي[٢] - رحمه الله - أنه قال: لا تستخفوا بكلام هؤلاء فإني ربما أتيت بمسألة لولا أني أحفظ أقاويلهم ما دريت كيف أضع قدمي فيها، وقال السيد الإمام الأجل محمد بن أبي شجاع[٣] - رضي الله عنه - في خطبة غريب الرواية الذي جمعه، إنما تبعت جوابات المشايخ المتأخرين لأكون مقتدياً بهم في الجواب لا مبتدياً»[٤].

---

(١) هو الإمام الجليل أحمد بن موسى بن عيسى الكشني كان فقيهاً مناظراً كاملاً لزم نجم الدين عمر النسفي وأخذ عنه وارتفع، وكتابه: (مجموع الحوادث والنوازل والواقعات) كتاب لطيف في فروع الحنفية ظن ابن نجيم أنه لعلي الكشني وليس كذلك. انظر [illegible]

لاختلاف دواعي تأليفها وظروف جمعها، ويمكن أن نبين بعض المناهج في تأليف كتب النوازل من خلال عدة اعتبارات ولعلنا نقتصر على اعتبارين تندرج ضمنها بعض أنواع التأليف في النوازل.

أولاً: تقسيم النوازل باعتبار عموم وشمول الفتاوى.

ينقسم إلى أربعة أقسام:

الأول: كتب النوازل التي يؤلفها أحد الفقهاء المفتين فيجمع فيها أجوبته وأجوبة غيره من معاصريه أو من السابقين له من مختلف البلاد ويرتبها على ترتيب أبواب الفقه فيأتي ديوانه كبيراً جامعاً للعديد من النوازل ومن أمثلة هذا المنهج كتاب «جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام» لأبي القاسم البرزلي ـ رحمه الله ـ وكتاب: «المعيار المعرب والجامع المغرب عند فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب» للونشريسي ـ رحمه الله ـ.

الثاني: الكتب التي جمعت أجوبة فقهاء ينتسبون إلى منطقة واحدة أو إلى مدينة واحدة، فمن تلك الكتب التي جمعت فتاوى شيوخ منطقة واحدة كتاب (الإعلام بنوازل الأحكام) لعيسى بن سهل الغرناطي ـ رحمه الله ـ وهي خاصة بفتاوى الأندلسيين، وكتاب: (الفتاوى الهندية) بإشراف الشيخ نظام الدين ومجموعة من علماء الهند ـ رحمهم الله ـ وكتاب: (الدرر السنية في الأجوبة النجدية) الذي جمعة الشيخ عبدالرحمن بن محمد بن قاسم ـ رحمه الله ـ.

الثالث: الكتب التي جمعت أجوبة فقيه واحد جمعها هو أو أحد تلاميذه أو جمعت له خلال مدة قضائه أو توليه الفتوى، ومن أمثلة هذه الكتب: فتاوى أبو الوليد بن رشد الجد ـ رحمه الله ـ وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ وفتاوى الإمام النووي ـ رحمه الله ـ و الفتاوى الزينية لابن نجيم ـ رحمه الله ـ وغيرها وهي الأكثر في تصنيف الفقهاء.

الرابع: الكتب التي يؤلفها صاحبها للإجابة عن قضية واحدة. وقد تعدد التأليف في هذه النوازل المفردة بحسب القضايا التي تناولتها تلك الفتاوى، ومنها:

الفتوى التي بعنوان: (مصباح الأرواح في أصول الفلاح) للشيخ محمد بن عبدالكريم المغيلي التلمساني ـ رحمه الله ـ[(١)] وهي جواب عن سؤال يطلب منه توضيح ما يجب على المسلمين من اجتناب الكفار، ومنها رسالة الونشريسي ـ رحمه الله ـ والتي بعنوان: (أسنا المتاجر في بيان أحكام من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر وما يترتب عليه من العقوبات و الزواجر)[(٢)]. ومنها: (الفتوى الحموية) و (المظالم المشتركة) لابن تيمية ـ رحمه الله ـ وغيرها.

ثانياً: التقسيم باعتبار مستند الفتوى وطريقة استنباطها من خلال أهل النظر.

ويمكن تصنيفها إلى ثلاثة أقسام:

الأول: فتاوى تعتمد الينبوع الأصلي من الكتاب والسنة والإجماع وأقوال الصحابة ويمكن أن يمثل هذا النموذج فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ.

الثاني: فتاوى مجتهدي المذاهب والفتيا وهي غالب فتاوى ابن رشد وابن الصلاح والشاطبي ـ رحمهم الله ـ.

---

(١) هو محمد بن عبدالكريم مفسر فقيه من أهل تلمسان اشتهر بمناوأته لليهود وهدمه كنائسهم في توات (قرب تلمسان) ورحل إلى السودان وبلاد التكرور لنشر أحكام الشرع وقواعده، توفي في توات سنة ٩٠٩هـ. له مصنفات منها: البدر المنير في علوم التفسير، التعريف فيما يجب على الملوك وأحكام أهل الذمة وغيرها.
انظر ترجمته: الأعلام ٢١٦/٦، كشف الظنون ٨٤٥/١.

(٢) هذه الرسالة مطبوعة بتحقيق الدكتور حسين مؤنس، نشر مكتبة الثقافة الدينية بمصر، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.

الثالث: فتاوى طبقة المقلدين التي لا ترتقي في استدلالها إلى نصوص الشرع، ولكنها تعتمد على روايات المذهب وأحياناً على أقوال المتأخرين وتخريجاتهم، كفتاوى قاضيخان من الحنفية وعليش من المالكية وغيرها.

أما النوازل المعاصرة التي ترد على الفقيه أو الناظر فإنها تختلف أنواعها بحسب نوع اندراجها في أبواب الفقه فهناك نوازل متعلقة بأبواب الطهارة أو النجاسة والمياه وهناك ما يتعلق بالذبائح والأطعمة وهناك ما يتعلق بالمعاملات في الأسواق المالية وحركات تداول الأسهم والعملات.

وكذلك تختلف النوازل بحسب أهميتها ومرتبتها في الشريعة، فهناك نوازل تندرج ضمن الضروريات التي يحفظ بها الدين أو النفس أو العرض أو العقل أو المال، مثل زراعة الأعضاء أو مسألة تقدير أوقات الصلاة والصيام في البلاد التي لا يتميز فيها الليل والنهار.

وهناك نوازل تندرج ضمن الحاجيات مثل بيوع المرابحة المعاصرة والذبائح والأطعمة المستوردة من الدول الكافرة.

وهناك نوازل تندرج ضمن التحسينيات مثل بطاقات الائتمان والاستفادة من مياه النجاسات في الشرب والري أو الدواء.

كذلك تختلف النوازل من حيث تعلقها بفرد معين أو بعدة أفراد، إلى غيرها من الأنواع التي تندرج ضمنها الكثير من النوازل والواقعات التي لا تتناهى أو لا تقف عند حدّ أو حال أو زمان معين.

وفي هذا الباب سنتناول بعض النوازل المعاصرة لنبين المنهج الذي سار عليه العلماء في بحثها والطرق التي توصلوا من خلالها إلى حكمها حتى يتضح لنا المجال التطبيقي الذي يمكن تنزيله على الواقع المعاصر من خلال منهجية النظر والاجتهاد الصحيح.

واتبعت في عرض النوازل المعاصرة المنهج التالي:

أ ـ التعريف بالنازلة بإيضاح معناها وبيان موطن الجِدّة فيها.

ب ـ بيان حكم النازلة من خلال قرارات مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة.

وهذا في الغالب، وقد أذكر فتوى المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي أو فتوى هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية وذلك تحقيقاً لأهمية الاجتهاد الجماعي في النظر في النوازل المعاصرة وتأكيداً لأفضلية هذا النوع من الاجتهاد في القرب من الصواب وتنوع البحث في معرفة الجواب.

ج ـ تقرير حكم الاستدلال بالنازلة المذكورة من خلال بيان وجه الاستنباط وطرق الاجتهاد ومنزع الحكم في النازلة حتى يتسنى معرفة الطرق التي استند إليها الفقهاء في الوصول إلى حكم النازلة من الناحية التطبيقية.

المبحث الأول:

تطبيقات لبعض النوازل المعاصرة في العبادات والمعاملات

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: بعض النوازل المعاصرة في العبادات البدنية.

المطلب الثاني: بعض النوازل المعاصرة في العبادات المالية.

المطلب الثالث: بعض النوازل المعاصرة في المعاملات المالية.

المطلب الأول:

بعض النوازل المعاصرة في العبادات البدنية

وفيه ثلاثة مسائل:

المسألة الأولىٰ: حكم الصلاة في الطائرة والمركبات الفضائية.

المسألة الثانية: حكم الصلاة والصيام في البلاد التي يطول فيها النهار أو يقصر أو لا يوجد فيها نهار أو ليل.

المسألة الثالثة: المفطرات المعاصرة في مجال التداوي.

المسألة الأولىٰ:
حكم الصلاة في الطائرة والمركبات الفضائية

المعنىٰ:

حكم الصلاة في الطائرات أو المركبات الفضائية حيث تستمر الساعات المتواصلة في التحليق في السماء مع تغيير اتجاهها أثناء التحليق وبالتالي تغيير اتجاه القبلة، وصعوبة أداء الصلاة بالهيئة المعتادة نظراً لما في القيام لتأديتها من ضرر متوقع قد يصيب الراكب أثناء الصلاة أو لعدم وجود مكان للصلاة فيها.

الحكم:

الصلاة في الطائرة جائزة إذا خيف خروج الوقت، كطلوع الشمس قبل صلاة الصبح أو غروبها قبل صلاة العصر، وذلك قبل أن تهبط الطائرة في المطار، فإنه يصلي فيها ولا يؤخر الصلاة عن وقتها، ويصلي على الحالة التي تطاق بها ولا ينتقل إلى غيرها إلا مع العجز.

فإن وجد موضع يؤدي فيه الصلاة قائماً فعل، فإن لم يجد صلى على كرسيه ولو بالإيماء، فإن كانت جمعاً كالظهر والمغرب أخّرها، ولو دخل وقت الثانية، حتى ينزل فيصليها جمعاً فإن خشي خروج الوقتين صلاها على حسب الحالة.

وقد أفتى بذلك اللجنة الدائمة للإفتاء بالمملكة العربية السعودية[١] وغيرها من جهات الإفتاء[٢].

- تقرير الاستدلال على حكم هذه النازلة:

إن حكم الصلاة في الطائرة أمر نازل جديد لم يسبق للعلماء الأوائل نظر فيه، والعلماء المعاصرون لما نظروا في حكم الصلاة في الطائرات والمركبات الفضائية قاسوه على كلام العلماء السابقين في حكم الصلاة في السفينة، إذ أن الطائرة سفينة الهواء، كما أن المركب سفينة الماء.

ويمكن تحديد العلاقة بين الصلاة في الطائرة والصلاة في السفينة من ناحيتين:

الناحية الأولى: شرط استقبال القبلة في السفينة والطائرة:

---

(١) انظر: فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء ١٢٠/٨ ـ ١٢٤ رقم الفتوة (١٤٥) و(٦٢٧٥) طبعة دار العاصمة، الطبعة الأولى ١٤١٦ هـ.

(٢) انظر: فتاوى شرعية للشيخ حسنين محمد مخلوف ٢٢١/١ ـ ٢٢٢، دار الاعتصام الطبعة الخامسة، ١٤٠٥هـ، الصلاة، تأليف: د. عبدالله الطيار ص ١٨٩ ـ ١٩٠. دار الوطن الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.

وهذه المسألة قد اختلف العلماء فيها على قولين:

القول الأول: وهو قول جمهور الفقهاء أنه يجب استقبال القبلة على من يصلي فرضاً في السفينة فإذا هبت الريح وحولت السفينة فتحول وجهه عن القبلة وجب رده إلى القبلة ويبني على صلاته، لأن التوجه فرض عند القدرة وهذا قادر(١).

القول الثاني: وهو رأي الحنابلة أنه لا يجب على المفترض أن يدور إلى القبلة كلما دارت السفينة، كالمتنفل. هذا وقد صرّح الحنابلة بأن الملاّح لا يلزمه الدوران إلى القبلة إذا دارت السفينة عنها وذلك لحاجته لتسيير السفينة(٢).

يتضح من هذه المسألة: أن الخلاف يؤول إلى الاتفاق في حالة عدم الاستطاعة للاتجاه نحو القبلة، فحينها تؤدى على قدر الاستطاعة وهذا مجمع عليه لقوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾(٣)، والراكب في الطائرة إن تمكن من استقبال القبلة فلا يسقط في حقه الوجوب فإن انحرفت وهو في الصلاة استمر في صلاته مستقبلاً القبلة ما أمكن، ولا حرج عليه لو خرج عن القبلة لعموم أدلة يسر الشريعة، ومنها قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾(٤)، أما صلاة النافلة فله أن يصلي إلى أي جهة سارت عليها الطائرة بالاتفاق(٥).

الناحية الثانية: القيام في الصلاة في السفينة والطائرة:

---

(١) انظر: مراقي الفلاح ص ٢٦٩، القوانين الفقهية ص ٦٠، الدسوقي ٢٢٦/١، المجموع ٢٤٢/٣، مغني المحتاج ١٤٤/١.

(٢) انظر: المغني ٥٧١/٢، كشاف القناع ٣٠٤/١.

(٣) سورة التغابن: آية: ١٦.

(٤) سورة البقرة: آية ٢٨٦.

(٥) انظر: الأم ١٩٠/١، المغني ٩٧/٢ ـ ٩٨، المجموع ٢١٣/٣، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ١٥٤، بلغة السالك لأقرب المسالك للصاوي ١٩٩/١، طبعة دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ.

وهذه المسألة قد اختلف الفقهاء فيها على قولين:

القول الأول: وهو قول الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة والصاحبان من الحنفية إلى أنه لا يجوز لمن يصلي الفريضة في السفينة ترك القيام مع القدرة كما لو كان في البر[1].

القول الثاني: وذهب إليه الإمام أبو حنيفة ـ رحمه الله ـ وقال بصحة صلاة من صلى في السفينة السائرة قاعداً بركوع وسجود وإن كان قادراً على القيام أو على الخروج إلى الشطّ.

ويستدل الجمهور بما يلي:

أ ـ يستدلون بقول النبي ﷺ: «**فإن لم يستطع فقاعداً**»[2].

ب ـ وبما روي أن النبي ﷺ لما بعث جعفر بن أبي طالب رضي الله عنه إلى الحبشة أمره أن يصلي في السفينة قائماً إلا أن يخاف الغرق[3].

ولأن القيام ركن في الصلاة فلا يسقط إلا بعذر ولم يوجد.

ويستدل الإمام أبو حنيفة رحمه الله بما يلي:

أ ـ ما روي عن ابن سيرين ـ رحمه الله ـ أنه قال: «صلينا مع أنس في السفينة قعوداً ولو شئنا لخرجنا إلى الشطّ».

ب ـ قال مجاهد: صلينا مع جنادة رضي الله عنه في السفينة ولو شئنا لقمنا.

ج ـ ذكر الحسن بن زياد في كتابه بإسناده عن سويد بن غفلة رضي الله عنه أنه قال: سألت أبا بكر وعمر رضي الله عنهما عن الصلاة في السفينة.

---

(1) انظر: بدائع الصنائع ١٠٩/١، المجموع ٢٤٢/٣، المغني ٥٧٢/٢، الحطاب ٥١٥/٢.

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب تقصير الصلاة باب: إذا لم يطق قاعداً صلى على جنب رقمه (١١١٧)

(3) رواه الهيثمي في مجمع الزوائد ١٦٣/١.

فقالا: إن كانت جارية يصلي قاعداً، وإن كانت راسية يصلي قائماً من غير فصل بين ما إذا قدر على القيام أو لا.

د ـ أن الغالب في القيام دوران الرأس، والغالب كالمتحقق فأقيم مقامه[1].

فخلاف العلماء في القيام والاستقبال لمن صلى في السفينة يجري في الطائرات والمركبات الفضائية لتشابه الحال بينهما. والله أعلم.

المسألة الثانية:
حكم الصلاة والصيام في البلاد التي يطول فيها النهار أو يقصر أو لا يوجد فيها نهار أو ليل

المعنى:

كيفية أداء الصلاة والصيام في البلاد التي يطول نهارها ويقصر ليلها أو العكس، كالبلاد القطبية والتي حولها، حيث يبلغ النهار معظم ساعات اليوم أو الليل وقد يستمر الليل نصف سنة كما في القطب الشمالي بينما تكون هذه المدة الطويلة نهاراً في القطب الجنوبي.

فهل تسقط الصلاة والصيام على ساكني هذه المناطق أم تقدر أوقاتها؟

الحكم:

البلاد النائية نحو القطبين والتي يستغرق فيها الليل أو النهار طيلة اليوم دون تمايز فهؤلاء عليهم أن يقدروا أوقات الصلاة والصيام لهم بحسب أوقات أقرب البلاد المعتدلة إليهم التي تتميز فيها الأوقات ويتسع كل من نهارها وليلها لما فرض الله من صوم وصلاة، وأما البلاد التي يتميز فيها ليل ونهار وإن طال أحدهما فإن الصيام والصلاة تجبان على أهلها ويعذر الصائم

---

(١) انظر: بدائع الصنائع ١/١٠٩ ـ ١١٠، مراقي الفلاح ص ٢٦٩.

إذا أفطر للمشقة ويقضي ما أفطر من أيام. وقد جاء عن هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية ما يؤيد هذا الحكم[1].

وقد سئل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم ـ رحمه الله ـ عن ذلك فيما يخص الصوم، وكتب في حق هؤلاء أن لهم ليلاً صحيحاً ونهاراً صحيحاً فإذا غربت الشمس فيفطرون ويستمرون على الفطر إلى أن يبدأ يزيد نورهم فهو الفجر، وإذا قدِّر أن شخصاً لا يقدر فيفطر ويقضي وأفتيت بهذا كغيرهم ممن توجد له ضرورة والذين يأخذون مدة ما تغيب عنهم يجب عليهم الصيام وينظرون البلاد التي تليهم[2].

وقد اطلع المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي على هذه النازلة وقرر فيها ما سبق ذكره من حكم، ونص القرار كالتالي:

«تنقسم الجهات التي تقع على خطوط العرض ذات الدرجات العالية إلى ثلاث:

الأولى: تلك التي يستمر فيها الليل، أو النهار أربعاً وعشرين ساعة فأكثر بحسب اختلاف فصول السنة. ففي هذه الحال تقدر مواقيت الصلاة والصيام وغيرها في تلك الجهات على حسب أقرب الجهات إليها مما يكون فيها ليل، ونهار متمايزان في ظرف أربع وعشرين ساعة.

الثانية: البلاد التي لا يغيب فيها شفق الغروب حتى يطلع الفجر بحيث لا يتميز شفق الشروق من شفق الغروب.. ففي هذه الجهات يقدر وقت العشاء الآخرة والإمساك في الصوم وقت صلاة الفجر، بحسب آخر فترة يتمايز فيها الشفقان.

الثالثة: تلك التي يظهر فيها الليل والنهار خلال أربع وعشرين ساعة، وتتمايز فيها الأوقات، إلا أن الليل يطول فيها في فترة من السنة طولاً

---

(١) جاء ذلك في القرار الصادر برقم ٦١ بتاريخ ١٣٩٨/٤/١٢هـ من هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية.

(٢) فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم ١٥٧/٤ ـ ١٦١.

مفرطاً، ويطول النهار في فترة أخرى طولاً مفرطاً. ومن كان يقيم في بلاد يتمايز فيها الليل والنهار بطلوع الفجر، وغروب الشمس، إلا أن نهارها يطول جداً في الصيف، ويقصر في الشتاء وجب عليه أن يصلي الصلوات الخمس في أوقاتها المعروفة شرعاً؛ لعموم قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيۡلِ وَقُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِۖ إِنَّ قُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِ كَانَ مَشۡهُودٗا﴾[١] وقوله تعالى: ﴿... إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتۡ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ كِتَٰبٗا مَّوۡقُوتٗا﴾[٢].

ومن عجز عن إتمام صوم يوم لطوله أو علم بالأمارات أو التجربة أو إخبار طبيب أمين حاذق أو غلب على ظنه أن الصوم يفضي إلى مرضه مرضاً شديداً، أو يفضي إلى زيادة مرضه، أو بطء برئه أفطر، ويقضي الأيام التي أفطرها في أي شهر تمكن فيه من القضاء. قال تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[٣] وقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ﴾[٤]...[٥].

وهو ما أفتى به كثير من العلماء والفقهاء المعاصرين[٦].

ـ تقرير الاستدلال على حكم هذه النازلة:

تكييف هذه المسألة راجع إلى مسألة بحثها بعض متأخري فقهاء الأحناف والمالكية تتعلق بمن لم يجد وقتاً للصلوات الخمس، فهل تسقط

---

(١) سورة الإسراء: آية: ٧٨.

(٢) سورة النساء: آية: ١٠٣.

(٣) سورة البقرة: آية: ١٨٥.

(٤) سورة البقرة: آية: ٢٨٦.

(٥) انظر: قرار المجمع الفقهي في جلسته الثالثة تاريخ ١٤٠٢/٤/١٠هـ ونشر أيضاً في مجلة البحوث الإسلامية عدد (٢٥) ١٤٠٩هـ

(٦) انظر: فتاوى إسلامية لابن عثيمين ١٢٦/٢، تفسير المنار ١٦٢/٢، نيل المآرب ١٢١/١، الصيام للدكتور عبدالله الطيار ص ٤٤ ـ ٤٦، فتاوى شرعية للشيخ حسنين مخلوف ٢٧١/١، فتاوى مصطفى الزرقا ص ١١٠ ـ ١١٥، دار القلم، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

عنهم الصلوات التي لم يجدوا وقتاً لها، لأن الوقت سبب الوجوب فإذا عدم السبب وهو الوقت عدم المسبب وهو الوجوب(١)؟.

والصحيح أن هؤلاء عليهم تقدير وقت كل صلاة باعتبار أقرب البلاد التي لا تتوارى فيها الأوقات الخمسة. وذلك بالقياس على أيام الدجال الذي هو من علامات الساعة الكبرى، فقد أمر النبي ﷺ بالتقدير فيها، في الحديث الذي رواه النواس بن سمعان(٢) رضي الله عنه أنه قال: ذكر النبي ﷺ الدجال ولبثه في الأرض أربعين يوماً: «**يوم كسنة، ويوم كشهر، ويوم كجمعة، وسائر أيامه كأيامكم**» قال ـ الراوي ـ قلنا يا رسول الله: أرأيت اليوم الذي كالسنة أتكفينا صلاة يوم؟ قال: «**لا، ولكن اقدروا له**»(٣)، أي: صلوا صلاة سنة في اليوم الذي هو كسنة وقدّروا لكل صلاة وقتاً. فتقدير أوقات الصلاة والصيام في أيام الدجال الطويلة ينطبق على حال تلك البلاد القطبية.

وهذا هو الراجح والذي عليه بعض فقهاء الأحناف والمالكية والشافعية(٤) ويمكن تخريج هذه النازلة على أقوال علماء المذاهب في هذه المسألة السابقة.

المسألة الثالثة:

المفطرات المعاصرة في مجال التداوي

المعنى:

خرجت في هذه الآونة بعض الأدوية التي يحتاج إليها المريض على

(١) حاشية ابن عابدين ٣٦٢/١ ـ ٣٦٥، بلغة السالك لأقرب المسالك للصاوي ١٥٥/١.

(٢) هو النواس بن سمعان بن خالد بن عمرو بن قرط بن عبدالله العامري الكلابي له ولأبيه صحبة وحديثه عند مسلم في صحيحه، روى عنه أبو إدريس الخولاني وأهل الشام. انظر ترجمته: الإصابة ٢٥٧/٦، طبقات ابن سعد ٣٠٠/٧.

(٣) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب ذكر الدجال رقمه (٢١٣٧) ٢٢٥٠/٤.

(٤) انظر: حاشية ابن عابدين ٣٦٢/١ ـ ٣٦٥ (وفيه مزيد تفصيل)، بلغة السالك للصاوي ١٥٥/١، المنهاج ١١٠/١.

وجه الاستمرار أو عند العوارض الطارئة على صحته، وليست مما يؤكل أو يشرب من الأدوية، كقطرة العين وبخاخ الفم والمناظير الطبية والعينات المخبرية وغيرها، ويقع الإشكال والتساؤل في استعمال هذه الأدوية في أثناء الصيام وهي تتناول على صورة لم تحدث في العصور الأولى للأئمة فاحتاج الناس إلى معرفة أحكام هذه النوازل من التداوي أثناء الصوم.

الحكم:

عرض مجمع الفقه الإسلامي المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي العديد من الأدوية التي يحتاجها المريض للعلاج، وقد أصدر المجمع قراراته في بعض الأدوية التي لا تعتبر من المفطرات و يجوز للمريض تناولها وهو صائم، ومن هذه الأدوية:

١ ـ قطرة العين، أو قطرة الأذن، أو غسول الأذن، أو قطرة الأنف أو بخاخ الأنف، إذا اجتنب ابتلاع ما نفذ إلى الحلق.

٢ ـ الأقراص العلاجية التي توضع تحت اللسان لعلاج الذبحة الصدرية وغيرها إذا اجتنب ابتلاع ما نفذ إلى الحلق.

٣ ـ ما يدخل المهبل من تحاميل (لبوس) أو غسول، أو منظار مهبلي، أو إصبع للفحص الطبي.

٤ ـ إدخال المنظار أو اللولب أو نحوهما إلى الرحم.

٥ ـ ما يدخل الإحليل أي مجرى البول الظاهر للذكر أو الأنثى، من قسطرة (أنبوب دقيق) أو منظار، أو مادة ظليلة على الأشعة، أو دواء، أو محلول لغسل المثانة.

٦ ـ حفر السن، أو خلع الضرس، أو تنظيف الأسنان، أو السواك وفرشاة الأسنان إذا اجتنب ابتلاع ما نفذ إلى الحلق.

٧ ـ المضمضة، والغرغرة، وبخاخ العلاج الموضعي للفم إذا اجتنب ابتلاع ما نفذ إلى الحلق.

٨ ـ الحقن العلاجية الجلدية أو العضلية أو الوريدية، باستثناء السوائل والحقن المغذية.

٩ ـ غاز الأكسجين.

١٠ ـ غازات التخدير (البنج) ما لم يعط المريض سوائل (محاليل) مغذية.

١١ ـ ما يدخل الجسم امتصاصاً من الجلد كالدهونات والمراهم واللصقات العلاجية الجلدية المحملة بالمواد الدوائية أو الكيميائية.

١٢ ـ إدخال قسطرة (أنبوب دقيق) في الشرايين لتصوير أو علاج أوعية القلب أو غيره من الأعضاء.

١٣ ـ إدخال منظار من خلال جدار البطن لفحص الأحشاء أو إجراء عملية جراحية عليها.

١٤ ـ أخذ عينات (خزعات) من الكبد أو غيره من الأعضاء ما لم تكن مصحوبة بإعطاء محاليل.

١٥ ـ منظار المعدة إذا لم يصاحبه إدخال سوائل (محاليل) أو مواد أخرى.

١٦ ـ دخول أي أداة أو مواد علاجية إلى الدماغ أو النخاع الشوكي.

١٧ ـ القيء غير المتعمد بخلاف المتعمد (الاستقاءة)[١].

وهذه الأدوية والعلاجات وإن كانت على الراجح أنها لا تفطر فإنه ينبغي على الطبيب المسلم نصح المريض بتأجيل مالا يضر تأجيله إلى ما بعد الإفطار من صور المعالجات المذكورة فيما سبق. وقد صرحت بعض جهات الإفتاء بجواز تناول هذه الأدوية التي يحتاج إليها المريض وإن كان صائماً[٢].

---

(١) انظر: قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي في دورته العاشرة، قرار رقم (٩٣) ص ٢١٣ ـ ٢١٥، طبعة دار القلم بدمشق، الطبعة الثانية ١٤١٨ هـ.

(٢) انظر: فتاوى شرعية للشيخ حسنين مخلوف ٢٧٥/١، فتاوى إسلامية.لمجموعة من=

تقرير الاستدلال على حكم هذه النازلة:

الأصل في هذه الأدوية أنها مبنية على خلاف الفقهاء في اعتبارها من المفطرات أولا ؟. وهي أيضاً مبنية على اختلافهم في تكييف المُفطِّر وتصوّره فيرى أكثر الشافعية و الحنابلة في المشهور من مذهبهم أن كل ما وصل إلى الجوف من أي موضع نفذ ولو لم يكن طعاماً أو شراباً فإنه يجري مجرى المفطرات[1].

وذهب جمهور الفقهاء أن المفطر ما دخل إلى الجوف من منفذ طبيعي خلقي وهو الفم والأنف والشرج وله أثر في تغذية الجسم، فلا يكون الكحل وقطرة العين والأذن وما يدخل في المعدة والمهبل من مناظير علاجية كذلك الإبر الدوائية والحقن الشرجية والتقطير في الإحليل من المفطرات على مذهب الجمهور[2].

وهذا ترجيح شيخ الإسلام ابن تيمية[3] وابن القيم رحمهما الله[4].

واستدل القائلون بالإفطار بهذه الأمور على قولهم بأمرين:

الأول: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**وبالغ في الاستنشاق إلا أن تكون صائماً**»[5].

= العلماء ١١٨/٢ ـ ١١٩ ـ ١٢٢، مكتبة المعارف طبعة دار القلم طبعة الأولى ١٤٠٨هـ، فتاوى علماء البلد الحرام ص ١١٤ جمعه خالد الجريسي الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ، فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء ٢٧٥/١٠.

(١) انظر: المغني ٣٥٢/٤ ـ ٢٥٥، كشاف القناع ٣١٨/٢، المجموع ٣٦١/٦ ـ ٣٦٢، مغني المحتاج ١٥٥/٢.

(٢) انظر: حاشية ابن عابدين ٣٩٥/٢ ـ ٣٩٧، مواهب الجليل ٣٤٦/٣، مغني المحتاج ١٥٦/٢، نيل المآرب ٤٢٨/٢، عون المعبود ٣٥٣/٣.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٢٣٣/٢٥ ـ ٢٣٤.

(٤) انظر: زاد المعاد ٥٩/٢ ـ ٦٠.

(٥) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصوم، باب الصائم يصب عليه الماء من العطش ويبالغ في الاستنشاق ١٥٢/٣ رقمه (٣٢٥٨)، وأخرجه الترمذي في سننه، كتاب الصوم، باب ما جاء في كراهية مبالغة الاستنشاق للصائم رقمه (٧٨٨) وقال حديث حسن صحيح، ورواه النسائي في سننه كتاب الطهارة، باب المبالغة في=

الثاني: القياس فقد قاسوا هذه الأمور على الأكل والشرب بجامع وصولها إلى الجوف، وهذه الأمور لها نفوذ وقوة تصل بهما إلى الجوف، وكل ما وصل إلى الجوف فهو مفطر للصائم(١).

وقد أجاب شيخ الإسلام عن دليلهم بما يأتي:

أولاً: أنه لا يوجد عن رسول الله ﷺ حديث صحيح ولا ضعيف ولا مسند ولا مرسل، يدل على أن هذه الأمور من المفطرات.

ثانياً: أن الأحكام التي تحتاج الأمة إلى معرفتها لابد أن يبينها النبي ﷺ بياناً عاماً ولا بد أن تنقله الأمة فإذا انتفى هذا، علم أن هذا ليس من دينه، فالأحكام الشرعية التي الأمة بحاجة ماسة إلى بيانها، لا تترك للقياس، وإنما تبينها النصوص الشرعية.

ثالثاً: النص والإجماع أثبت الفطر بالأكل والشرب والجماع والحيض، فأما الكحل والحقنة والدواء والقطرة ونحو ذلك، فليست طعاماً ولا شراباً وإنما هي أدوية لمكافحة الأمراض ومقاومة الجراثيم، فهي أشياء مبيدة، لا أشياء مغذية مفيدة والعلة الشرعية في الإفطار ليست هي مجرد وصول أي مادة إلى الجوف، لتكون مناط الحكم، فتلحق هذه الأمور بما يصل إلى الجوف من الطعام والشراب وإنما يكون الإفطار من أحد أمرين:

١ ـ إما وصول طعام وشراب إلى المعدة ليمد الجسم بالتغذية ويحصل بالأكل والشرب.

٢ ـ وإما خروج أشياء منهكة للجسم ونافعة له، فتزيده ضعفاً إلى ضعف الصيام وذلك كالجماع والحجامة والحيض والنفاس والقيء فمنع

= الاستنشاق (٨٧) ٦٦/١، ورواه ابن ماجه في سننه، كتاب الطهارة، باب المبالغة في الاستنشاق والاستنثار رقمه (٤٠٧) ١٤٢/١.

(١) انظر: المغني ٣٥٣/٤، نيل المآرب ٤٢٩/٢، عون المعبود ٣٥٣/٦، تحفة الأحوذي ٤١٨/٣.

الشارع الصائم منها رحمة به وشفقة على قوته لئلا يزيد ضعفه إلى ضعف آخر.

فهذان العنصران هما أساس الإفطار، والأدوية السابقة الذكر ليست واحداً منهما، ولا يمكن قياسهما عليهما، إذ لا يجمع بين متفرق.

رابعاً: حديث لقيط بن صبرة(١) لا دلالة فيه، فإن المحذور من المبالغة في الاستنشاق هو وصول الماء إلى الحلق ثم المعدة، فإن الأنف منفذ إلى المعدة، ولذا فإن المريض في بعض أحواله يُطعم من أنفه فيصل الطعام إلى معدته، والماء من المجمع عليه أنه من المفطرات، والتحذير من الماء واقع موقعه، والماء ليس مثل هذه الأدوية، ولا تقاس عليه كما تقدم والله أعلم(٢).

---

(١) هو لقيط بن صبرة بن عبدالله بن المنتفق العامري العقيلي، صحابي جليل روى عن النبي ﷺ، وروى عنه ابنه عاصم، وكان وافد بني المنتفق.
انظر ترجمته: الإصابة ٨/٦، تهذيب الأسماء واللغات ٣٨٠/٢.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٢٣٦/٢٥ ـ ٢٥٨، نيل المآرب ٤٢٩/٢ ـ ٤٣١.

المطلب الثاني:

بعض النوازل المعاصرة في العبادات المالية

وفيه ثلاثة مسائل:

المسألة الأولى: زكاة الأسهم في الشركات

المسألة الثانية: زكاة المستغلات (العقارات والعمارات والمصانع ونحوها).

المسألة الثالثة: حاجة الجهات الخيرية والدعوة الإسلامية لمصرف (وفي سبيل الله).

المسألة الأولى: زكاة الأسهم في الشركات

المعنى:

عرف عصرنا لوناً من رأس المال استحدثه التطور الصناعي والتجاري في العالم وذلك ما يعرف بالأسهم أو السندات، وهذه الأوراق المالية تقوم عليها المعاملات التجارية في أسواق خاصة بها وهي التي تسمى (بورصة الأوراق المالية). وهذه الأسهم حقوق ملكية جزئية لرأس مال كبير للشركات

المساهمة أو التوصية بالأسهم وكل سهم جزء من أجزاء متساوية لرأس المال[1].

وقيل في المعنى المراد بالأسهم أنها صكوك تمثل حصص في رأس مال شركة مساهمة. وهي قابلة للتداول بالطرق التجارية وتمثل حقوق المساهمين في الشركات التي أسهموا في رأس مالها[2].

ولقد بحث فقهاؤنا المعاصرون حكم زكاة أسهم الشركات المعاصرة وكيفية إخراج الواجب فيها، وذلك أنها من المسائل المستجدة التي لم يسبق فيها نص أو اجتهاد لأئمة المذاهب السابقين.

الحكم:

نجد أن هناك اتجاهين عند من بحث زكاة الأسهم من العلماء المعاصرين لأجل الوصول إلى حكمها وكيفية زكاتها.

فالاتجاه الأول:

ينظر إلى هذه الأسهم والسندات تبعاً لنوع الشركة التي أصدرتها: أهي صناعية أم تجارية أم مزيج منهما؟ فلا يعطى السهم حكماً إلا بعد معرفة الشركة التي يمثل جزءاً من رأس مالها، وبناء عليه يحكم بتزكيته أو بعدمها[3].

والاتجاه الثاني:

ينظر إليها كلها نظرة واحدة ويعطيها حكماً واحداً بغض النظر عن

---

(١) فقه الزكاة للقرضاوي ٥٢١/١ مؤسسة الرسالة، الطبعة الحادية والعشرون ١٤١٣هـ.
(٢) انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الرابع ٧١٢/١ ـ ٧٣٠.
(٣) ويمثل هذا الاتجاه: الشيخ عبدالرحمن عيسى في كتابه (المعاملات الحديثة وأحكامها) ص ٧٣ ـ ٧٤ نقلاً من فقه الزكاة ٥٢٤/١، وكذلك الشيخ عبدالله البسام في بحثه المنشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الرابع ٧٢١/١، وكذلك الشيخ عبدالله بن منيع في كتابه (بحوث في الاقتصاد الإسلامي) ص ٩١.

الشركة التي أصدرتها، فيعتبرها عروض تجارة تأخذ أحكامها في كل شيء[(١)].

ومجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي اطلع على كثير من البحوث الواردة إليه بخصوص موضوع أسهم الشركات.

وقرر فيها الحكم الشرعي والكيفية المناسبة والراجحة من أقوال أهل العلم في زكاة أسهم الشركات جاء في قراره ما يلي:

«أولاً:

تجب زكاة الأسهم على أصحابها، وتخرجها إدارة الشركة نيابة عنهم إذا نص نظامها الأساسي على ذلك، أو صدر به قرار من الجمعية العمومية، أو كان قانون الدولة يلزم الشركات بإخراج الزكاة، أو حصل تفويض من صاحب الأسهم لإخراج إدارة الشركة زكاة أسهمه.

ثانياً:

تخرج إدارة الشركة زكاة الأسهم كما يخرج الشخص الطبيعي زكاة أمواله، بمعنى أن تعتبر جميع أموال المساهمين بمثابة أموال شخص واحد وتفرض عليها الزكاة بهذا الاعتبار من حيث نوع المال الذي تجب فيه الزكاة، ومن حيث النصاب، ومن حيث المقدار الذي يؤخذ، وغير ذلك مما يراعى في زكاة الشخص الطبيعي، وذلك أخذاً بمبدأ الخلطة عند من عممه من الفقهاء في جميع الأموال.

ويطرح نصيب الأسهم التي لا تجب فيها الزكاة، ومنها أسهم الخزانة العامة وأسهم الوقف الخيري وأسهم الجهات الخيرية، وكذلك أسهم غير المسلمين.

---

(١) ويمثل هذا الاتجاه: أبو زهرة وعبدالرحمن حسن وخلاف والقرضاوي وغيرهم انظر: فقه الزكاة ٥٢٧/١.

ثالثاً:

إذا لم تزك الشركة أموالها لأي سبب من الأسباب، فالواجب على المساهمين زكاة أسهمهم، فإذا استطاع المساهم أن يعرف من حسابات الشركة ما يخص أسهمه من الزكاة، لو زكت الشركة أموالها على النحو المشار إليه، زكى أسهمه على هذا الاعتبار، لأنه الأصل في كيفية زكاة الأسهم.

وإن لم يستطع المساهم معرفة ذلك:

فإن كان ساهم في الشركة بقصد الاستفادة من ريع الأسهم السنوي، وليس بقصد التجارة فإنه يزكيها زكاة المستغلات... فإن صاحب هذه الأسهم لا زكاة عليه في أصل السهم، وإنما تجب الزكاة في الريع، وهي ربع العشر بعد دوران الحول من يوم قبض الريع مع اعتبار توافر شروط الزكاة وانتفاء الموانع.

وإن كان المساهم قد اقتنى الأسهم بقصد التجارة، زكاها زكاة عروض التجارة، فإذا جاء حول زكاته وهي في ملكه، زكى قيمتها السوقية وإذا لم يكن لها سوق، زكى قيمتها بتقويم أهل الخبرة فيخرج ربع العشر (٢٫٥ ٪) من تلك القيمة ومن الربح، إذا كان للأسهم ربح.

رابعاً:

إذا باع المساهم أسهمه في أثناء الحول ضم ثمنها إلى ماله وزكاه معه عندما يجيء حول زكاته. أما المشتري فيزكي الأسهم التي اشتراها على النحو السابق»(١).

ـ تقرير الاستدلال على حكم هذه النازلة:

إن إيجاب الفقهاء الزكاة في أسهم الشركات مبني على كونها حصصاً

---

(١) مجموع قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي في دورته الرابعة قرار رقم (٢٨) ص ٦٣ و٦٤.

مالية تنتج جزءاً من أرباح الشركة تزيد وتنقص تبعاً لنجاح الشركة وزيادة ربحها أو نقصه.

والأسهم من حيث التعامل والتداول بين الأفراد كسائر السلع مما يجعل بعض الناس يتخذ منها وسيلة للاتجار بالبيع والشراء ابتغاء الربح من ورائها. وهذا التعامل مشروع لأنه مبني على أسس سليمة من شروط البيع وأحكامه، فمما يؤثر في جواز التبادل التجاري في الأسهم؛ ما ورد أن عبدالرحمن بن عوف رضي الله عنه لما تُوفي كان ذا مال فراضىٰ ورثته إحدى زوجاته على أن تأخذ مقابل سهمها في الميراث مبلغ ثمانين ألف دينار وكانت التركة تشمل نقوداً وعقاراً وحيواناً وكان هذا الإجراء بعد أن استشار الخليفة عثمان رضي الله عنه الصحابة[1] فكان ذلك إجماعاً ولم تكن الدقة في معرفة التركة وتعدد أنواعها وكونها غير مصفاة مانعاً من ذلك. وهذا هو عين بيع الأسهم في الشركات سواء سميناه بيعاً أو صلحاً أو معارضة.

أما عن إخراج إدارة الشركة زكاة الأسهم باعتبار أن جميع أموال المساهمين بمثابة أموال شخص واحد فهذا تكييفه مبني على قول الجمهور غير الأحناف في جواز الخلطة في الأموال وأن لها تأثيراً في الزكاة على خلاف بينهم في بعض الشروط التي لا بد من توافرها ليتحقق ذلك التأثير[2].

أما إذا لم تخرج الشركة الزكاة فإن الوجوب لا يسقط عن المساهم وكيفية إخراج الزكاة مبني على قصده من المساهمة فإن كان قصده الاستفادة من ريع الأسهم السنوي فإنه يزكيها قياساً على زكاة المستغلات كما هو الحال في زكاة العقارات والأراضي المأجورة[3].

---

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك بنحوه ٤١٥/٣.

(٢) انظر: بدائع الصنائع ٣٠/٢، بداية المجتهد ٩٦/٢ ـ ٩٧، مغني المحتاج ٧٤/٢، المغني ٥٤/٤ و٥٥، المجموع ٤٠٧/٥.

(٣) سيأتي بيان حكمها بإذن الله، انظر ص ٦٠٥ من الرسالة.

وإن كان قصده من المساهمة التجارة فإنه يزكي قياساً على زكاة عروض التجارة كما هو مبين في قرار المجمع السابق الذكر.

المسألة الثانية:
زكاة المستغلات
(العقارات والعمارات والمصانع ونحوها)

المعنى:

المراد بالمستغلات: هي الأموال التي لا تجب الزكاة في عينها، ولم تتخذ للتجارة ولكنها تتخذ للنماء، فتغل لأصحابها فائدة وكسباً بواسطة تأجير عينها، أو بيع ما يحصل من إنتاجها[١].

وهذه المسألة ليست من المسائل الحادثة بل هي مسألة معروفة وقد تناولها الفقهاء قديماً، حيث رؤوا أن هذه المستغلات تزكى إذا جاء منها بعض المال الذي يبلغ نصاباً ويحول عليه الحول، ولكن السؤال الذي يطرأ في هذه المسألة؛ ماذا لو لم يحل عليه الحول كما يحدث فعلاً، إذ أن كثيراً من أصحاب العمارات والمصانع والفنادق ووسائل النقل المؤجرة لا يبقى في يدهم مال يحول عليه الحول لأن المال يتحول للإنتاج مرة أخرى، فلا يصبح في أيديهم نقدٌ سائل فهل تسقط الزكاة عنهم مع العلم أن أرباح هذه المستغلات تتنامى وتزداد بشكل كبير؟

كذلك نجد الفقهاء قديماً لم يوجبوا الزكاة على آلة الصناعة وأدوات التجار لأنها من حاجاتهم الأصلية التي لا تعد مالاً نامياً ولكن هل يسري الحكم على آلات المصانع الكبرى والعمائر الشاهقة التي أصبحت عاملاً مهماً في الاستغلال والنماء المالي؟

الحكم:

بحث بعض العلماء المعاصرين زكاة العقارات والمصانع والأراضي

---

(١) فقه الزكاة للقرضاوي ٤٥٨/١.

المأجورة غير الزراعية وكانت هناك وجهات نظر في حكم المسألة[1] ويمكن أن يترجح منها ما قرره المجمع الفقهي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي حيث اجتمع في مؤتمره الثاني الذي جاء فيه:

« - أنه لم يؤثر نص واضح يوجب الزكاة في العقارات والأراضي المأجورة.

- أنه لم يؤثر نص كذلك يوجب الزكاة الفورية في غلة العقارات والأراضي المأجورة غير الزراعية.

ولذلك قرر:

أولاً: أن الزكاة غير واجبة في أصول العقارات والأراضي المأجورة.

ثانياً: أن الزكاة تجب في الغلة وهي ربع العشر بعد دوران الحول من يوم القبض مع اعتبار توفر شروط الزكاة، وانتفاء الموانع»[2].

- تقرير الاستدلال على حكم هذه النازلة:

إذا نظرنا إلى اختلاف الفقهاء في زكاة المستغلات، فإننا نجد أنهم سلكوا في ذلك مناهج واتجاهات بناءً على اختلاف تكييفهم الفقهي لحقيقة المستغلات وعلى أي أصل أو قاعدة تلحق به هذه المسألة.

فالاتجاه الأول: الذي ذهب إلى اعتبار المستغلات من عروض التجارة فتثمن العقارات والعمارات وما ينتج عنها من غلاّت وتزكى كل عام بإخراج ربع العشر وإلى هذا الرأي ذهب ابن عقيل الحنبلي رحمه الله وقول مخرّج عند الإمام أحمد رحمه الله[3].

---

(١) انظر: فقه الزكاة للقرضاوي ٤٥٩/١ - ٤٦٥، فتاوى الزرقا ص ١٣١، فتاوى الشيخ محمد بن إبراهيم رقم (١٠٤١ - ١٠٤٢) ١٠٥/٤، بحوث في الاقتصاد الإسلامي لابن منيع ص ٩٤، الزكاة وتطبيقاتها المعاصرة للطيار ص ١٠٥، الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة للسالوس ٦٥٧/٢ - ٦٥٩.

(٢) القرار الثاني من قرار وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي ص ١١.

(٣) انظر: بدائع الفوائد لابن القيم ١٤٣/٣.

أما الاتجاه الثاني: فإنه ينظر للمال المعدّ للتأجير والاستغلال كالمال المعدّ للبيع، فلا يأخذ الزكاة من قيمتها كل حول ولكن يأخذها من غلتها وإيرادها وتزكى الغلّة زكاة نقود بإخراج ربع العشر. وهذا رأي جمهور الفقهاء[1] وهو الذي انتهى إليه الرأي في المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية سنة ١٣٥٨هـ[2] وهو الذي اختاره وأقرّه مجمع الفقه الإسلامي - كما بيناه -.

وهناك اتجاه ثالث: ذهب إلى عدم تزكية عين المستغلات وإنما الذي يزكى غلتها فقط قياساً على زكاة الزروع والثمار فالعين كالأرض والغلّة كالزروع فصافي الغلّة يزكى منه العشر، مع إسقاط ما يقابل استهلاك العين، فالعين المستغلة لها عمر زمني مفترض، واقترح أصحاب هذا الرأي عدم تزكية الربع أو الثلث كما يحدث عادة في الخرص.

وهذا الاتجاه اختاره الشيخ القرضاوي والزرقا - رحمه الله - وبعض المعاصرين[3].

ويمكن مناقشة الرأي الأول: بأنه لم يؤثر نص واضح يوجب الزكاة في العقارات والأراضي والمصانع المأجورة كما أن القياس على عروض التجارة قياس مع الفارق بين الأصل والفرع فإن الانتفاع بالمنفعة ليس كالانتفاع بالعين.

أما الرأي الثالث: فيمكن مناقشته بما يلي:

١ - أن المستغلات في عصرنا لها أصل في تاريخ أمتنا حيث كان المسلمون يؤجرون البيوت والحوانيت والدواب وغيرها ولم يقل أحد بقياسها

---

(١) انظر: فتح القدير ٢/٢٥٥ - ٢٥٨، تنوير المقالة في حل ألفاظ الرسالة للتتائي تحقيق د. محمد شبير٣/٢٧٨ و٢٨٨، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ، مغني المحتاج ٢/١٠٦، المغني ٤/٢٥٠، كشاف القناع ٢/٢٣٩.

(٢) انظر: الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة ٢/٦٥٧.

(٣) انظر: فقه الزكاة ١/٤٧٩، فتاوى الزرقا ص ١٣١ - ١٣٢، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثاني ١/١٤٥ - ١٩٨.

على الزروع بل جمهورهم ذهب إلى أن الغلّة تزكى زكاة النقود.

٢ ـ أن الزكاة عبادة والقياس في العبادة مرجوح عند كثير من أهل العلم.

٣ ـ ولو أخذنا بالقياس نظراً للجانب المالي فهو هنا قياس مع الفارق لأن المستغل ليس كالأرض فقد يهلك في لحظة كأن تحترق آلة المصنع أو وسيلة النقل المستأجرة أو تغرق السفينة أو تنهدم العمارة بخلاف الأرض فإنها باقية حتى يأذن الله بزلزلتها. والغلّة ليست كالزروع لأنها تزكى كل حول، أما الزرع فبعد أن يزكى إذا ادخر سنوات فلا يزكى مرة ثانية إلا إذا أصبح عروض تجارة(١).

المسألة الثالثة:
حاجة الجهات الخيرية
والدعوة الإسلامية لمصرف (وفي سبيل الله)

المعنى:

تحتاج الجهات الخيرية ووجوه البر والدعوة إلى الله عز وجل إلى دعم مالي يحقق لها مقاصدها النافعة وأهدافها السامية في خدمة هذا الدين. وصدقات وتبرعات المحسنين قد لا تفي بسد الحاجات اللازمة لهم ولا تكفي لتحقيق أهدافهم النبيلة، ومن هنا كثرت استفتاءات العاملين في هذه المجالات عن جواز دخولهم في مصرف «وفي سبيل الله» مع أن جمهور العلماء قصروه على الغزاة في سبيل الله عز وجل. فهل يجوز لهم أخذ الزكاة نظراً لظروف عصرنا الحاضر التي ازدادت الحاجة إلى إقامة المشاريع الخيرية من مساجد وأربطة ودور للعلم مع قلة الموارد الداعمة لها في أكثر البلاد الإسلامية؟

---

(١) انظر: الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة للسالوس ٤٧١/١، الزكاة وتطبيقاتها المعاصرة للطيار ص ١٠٥.

الحكم:

وهذه المسألة وإن كانت قد بحثت قديماً، ولكن الحاجة إليها جعلتها من نوازل العصر التي تتطلب اجتهاداً جديداً لا يخرج عن مفهوم النص ويتوافق مع مقاصد الشرع الحنيف. ولذلك قام المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي بدراسة الموضوع ومناقشته، وظهر للعلماء المجتمعين في المسألة قولان:

«أحدهما: قصر معنى «وفي سبيل الله» في الآية على الغزاة في سبيل الله عز وجل.

وهذا رأي جمهور العلماء، وأصحاب هذا القول يريدون قصر نصيب «وفي سبيل الله» على المجاهدين الغزاة في سبيل الله عز وجل.

القول الثاني: إن سبيل الله شامل عام لكل طرق الخير، والمرافق العامة للمسلمين من بناء المساجد وصيانتها وبناء المدارس والربط، وفتح الطرق وبناء الجسور، وإعداد المؤن الحربية، وبث الدعاة، وغير ذلك من المرافق العامة مما ينفع الدين وينفع المسلمين.

وهذا قول قلة من المتقدمين، وقد ارتضاه واختاره كثير من المتأخرين.

وبعد تداول الرأي ومناقشة أدلة الفريقين قرر المجلس بالأكثرية ما يلي:

١ ـ نظراً إلى أن القول الثاني قد قال به طائفة من علماء المسلمين، وأن له حظاً من النظر في بعض الآيات الكريمة، مثل قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَآ أَنفَقُوا۟ مَنًّا وَلَآ أَذًى﴾[1].

ومن الأحاديث الشريفة مثل ما جاء في سنن أبي داود: أن رجلاً جعل

---

(١) سورة البقرة: آية ٢٦٢.

ناقة في سبيل الله فأرادت امرأته الحج فقال لها النبي ﷺ: «**اركبيها فإن الحج في سبيل الله**»(١).

٢ ـ ونظراً إلى أن القصد من الجهاد بالسلاح هو إعلاء كلمة الله تعالى، وأن إعلاء كلمة الله تعالى مما يكون بالقتال يكون ـ أيضاً ـ بالدعوة إلى الله ونشر دينه، بإعداد الدعاة، ودعمهم، ومساعدتهم على أداء مهمتهم فيكون كلا الأمرين جهاداً لما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم**»(٢).

٣ ـ ونظراً إلى أن الإسلام محارب ـ بالغزو الفكري والعقدي ـ من الملاحدة واليهود والنصارى وسائر أعداء الدين، وأن لهؤلاء من يدعمهم الدعم المادي والمعنوي، فإنه يتعين على المسلمين أن يقابلوهم بمثل السلاح الذي يغزون به الإسلام، وبما هو أنكى منه.

٤ ـ ونظراً إلى أن الحروب في البلاد الإسلامية أصبح لها وزارات خاصة بها ولها بنود مالية في ميزانية كل دولة، بخلاف الجهاد بالدعوة، فإنه لا يوجد له في ميزانيات غالب الدول مساعدة ولا عون.

لذلك كله فإن المجلس يقرر ـ بالأكثرية المطلقة ـ دخول الدعوة إلى الله تعالى وما يعين عليها في معنى (وفي سبيل الله) في الآية الكريمة. هذا وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين»(٣).

---

(١) رواه أبو داود في سننه في كتاب الحج، باب العمرة رقمه (١٩٨٢) ٥١٧/٢، ورواه الحاكم في المستدرك وصححه برقم (١٧٧٤) ٦٥٦/١، ووافقه الذهبي، رواه ابن حجر في المطالب العالية ٣٢٠/١ وقد وثق البوصيري رجاله.

(٢) رواه النسائي في السنن في كتاب الجهاد، باب وجوب الجهاد رقمه (٣٠٩٦)٣١٤/٦، ورواه أبو داود في السنن، كتاب الجهاد باب كراهية ترك الغزو، رقمه (٢٤٩٦) ٢١٤/٣، ورواه الدارمي في سننه في كتاب الجهاد، باب جهاد المشركين باللسان واليد رقمه (٢٤٣١) ٢٨٠/٢ وصححه الحاكم في المستدرك ووافقه الذهبي رقمه (٢٤٢٧) ٩١/٢.

(٣) قرار المجمع الفقهي بدورته الثامنة المنعقدة بمكة المكرمة في ٢٧ ربيع الآخر ١٤٠٥هـ.

وهذا الرأي الذي ذهب إليه المجمع الفقهي هو اختيار بعض الصحابة والتابعين وفقهاء المذاهب وكثير من المعاصرين[(١)].

- تقرير الاستدلال على حكم هذه النازلة:

إن منشأ الخلاف في تخصيص مصرف «وفي سبيل الله» في الغزو والجهاد أو تعميمه في وجوه الخير وأنواع البر مبني على الخلاف في قاعدتين من قواعد الخلاف عند الأصوليين:

القاعدة الأولى:

(الفرد المضاف إلى معرفة هل يعتبر من صيغ العموم أم لا)[(٢)] لقوله تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعۡمَةَ ٱللَّهِ لَا تُحۡصُوهَآۗ﴾[(٣)] فالنعمة لفظ مفرد مضاف إلى معرفة فيعم كل النعم، ومثله «وفي سبيل الله» في آية الصدقة فهو لفظ مفرد مضاف إلى معرفة فيعم كل سبل الخير وهذه الصيغة من صيغ العموم.

قال بعمومها الإمام مالك وأحمد وأصحابه - رحمهم الله - تبعاً لعلي بن أبي طالب وعبدالله بن عباس رضي الله عنهم كقولك: أدب ولدك وامرأتك يشمل جميع أولادك ونسائك. وذهب الحنفية وبعض الشافعية إلى عدم عموم هذه الصيغة.

---

(١) انظر: المغني ١٢٥/٤، وقد حكي هذا القول عن أنس بن مالك والحسن البصري، بدائع الصنائع ٤٦/٢، الأموال للقاسم بن سلام ص ٧٥٨ رقم (٢٨١٩)، تفسير القاسمي ١٥٤/٨، نيل المآرب ٤٠٥/١، فقه السنة لسيد سابق ٣٣٣/١، فتاوى شرعية لحسنين مخلوف ٢٥٥/١، فتاوى محمد بن إبراهيم ١٤٢/٤، فقه الزكاة للقرضاوي ٦٥٧/١، الاقتصاد الإسلامي والقضايا المعاصرة ٧٠١/٢، الإسلام عقيدة وشرعية لمحمود شلتوت ص ١٠٥، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة العدد (٤٠) بحث د. سعود الفنيسان (مصرف «وفي سبيل الله» بين العموم والخصوص) ص ٧٧ - ١٤٥.

(٢) انظر: شرح الكوكب المنير ١٣٦/٣، المحلى على جمع الجوامع ٤١٣/١، نهاية السول ٣٢٦/٢، روضة الناظر ٦٦٦/٢، المستصفى ٣٧/٢، شرح تنقيح الفصول ص ١٨٠، البحر المحيط ١٠٨/٣.

(٣) سورة النحل، آية: ١٨.

القاعدة الثانية:

(هل يخص العام بمقصوده أو يحمل على عموم لفظه)؟[1].

ذهب الجمهور إلى أن العام لا يخص بمقصوده بل يحمل على عموم لفظه، وقال المالكية يقصر العام على مقصوده، كقوله تعالى: ﴿أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾[2] فالملامسة تشمل اللمس بشهوة وبدون شهوة ومن خص العام بمقصوده قال: إن المتبادر من لمس النساء وما يقصد منهن غالباً من الشهوة ومن لم يخصه به عممه في الاثنين. ومثله «وفي سبيل الله» في آية الصدقة فمن قال يخص العام بمقصوده كالمالكية قصره على الغزو فقط وألحق به الحج والعمرة، ومن قال لا يخص بعمومه وهم الجمهور خرج على مذهبهم هذا أن «وفي سبيل الله» عام يشمل كل أمور الخير من الغزو و الحج و الدعوة إلى الله ومتعلقاتها ومرافقها.

وعلى هذا يمكن أن يكون اختلاف بعض الفقهاء في اعتبار تلك القواعد سبباً في نشوء الخلاف في توسيع مصرف «وفي سبيل الله» أو تضييقه.

---

(١) انظر: المسودة ص ١٣٢، شرح الكوكب المنير ٣٨٩/٣، القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام ص ١٩٣، بحث د. سعود الفنيسان (مصرف وفي «سبيل الله» بين العموم والخصوص) ص١٣٥.

(٢) سورة النساء، آية: ٤٣.

المطلب الثالث:

بعض النوازل المعاصرة في المعاملات المالية

وفيه ثلاثة مسائل

المسألة الأولى: التأمين التجاري.

المسألة الثانية: إجراء العقود بوسائل الاتصال الحديثة.

المسألة الثالثة: الودائع المصرفية.

المسألة الأولى: التّأمين التجاري

المعنى:

لم يعرف متقدموا فقهاء المسلمين عقد التأمين بصورته الحالية، فهو من النوازل الحادثة التي لم تكن موجودة قبل القرن الرابع عشر الميلادي ولهذا لم يرد بشأنه شيء في الفقه الإسلامي، إلا ما ورد عن ابن عابدين المتوفي عام **١٢٥٢** هـ بشأن التأمين البحري وتحريمه للسوكرتاه أو التأمين الذي تجريه الشركات فيه[١].

(١) حاشية ابن عابدين ٤/١٧٠.

ويمكن تعريف التأمين التجاري بأنه: «التزام طرف لآخر بتعويض نقدي يدفعه له أو لمن يعّينه، عند تحقق حادث احتمالي مبين في العقد، مقابل ما يدفعه له هذا الآخر من مبلغ نقدي في قسط أونحوه» وهو اختيار الدكتور الثنيان في كتابه التأمين وأحكامه[(١)].

واختار الشيخ الزرقا رحمه الله تعريف بعض القوانين المدنية للتأمين حيث جاء في بيان حقيقته أنه: «عقد بين طرفين أحدهما يسمى المؤمِّن والثاني المؤمَّن لمصلحته مبلغاً من المال، أو إيراداً مرتباً، أو أي عوض مالي آخر، في حالة وقوع حادث أو تحقق خطر مبين في العقد، وذلك في مقابل قسط أو أية دفعة مالية أخرى يؤديها المؤمن له إلى المؤمن»[(٢)].

الحكم:

اختلف الفقهاء المعاصرون في حكم التأمين التجاري، أو التأمين بقسط ثابت إلى قولين: فذهب بعضهم إلى الإباحة وبعضهم إلى المنع وهو اختيار جمهور الفقهاء المعاصرين[(٣)].

---

(١) ص ٤٠.

(٢) نظام التأمين، حقيقته والرأي الشرعي فيه الشيخ الزرقا، مؤسسة الرسالة الطبعة الرابعة ١٤١٥هـ.

انظر في تعريفه: الربا والمعاملات المعاصرة للدكتور عمر المترك ص ٤٠٣، دار العاصمة، الطبعة الثانية ١٤١٧هـ، الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة للسالوس ٤٧٦/١ ـ ٤٧٨.

(٣) إن رأي المنع من التأمين هو مذهب كل من كتب عن التأمين منذ ابن عابدين إلى منتصف القرن الرابع عشر الهجري، وهو مذهب قضاة القضاء الشرعي بمصر حتى عام ١٩٥٥م، وهو الرأي الذي ذهب إليه هيئة كبار العلماء في المملكة، وهو الرأي الذي قرره المجمع الفقهي التابع للرابطة والمجمع الفقهي الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي.

انظر: الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة للسالوس ٤٨٥/١ ـ ٤٨٦، ومجلة الفقه الإسلامي العدد الثاني ٥٤٧/٢ ـ ٧٣١، مجلة المجمع الفقهي في رابطة العالم الإسلامي العدد (١١) ص ٢٤٣ ـ ٢٥٦ عام ١٤١٩هـ، فقه وفتاوى البيوع للجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء ص ٢٢٧ ـ ٢٣٥، اعتنى به أشرف عبدالمقصود، مكتبة دار=

وقد نظر المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي في موضوع التأمين التجاري بجميع أنواعه المختلفة بعد ما اطلع على كثير مما كتبه العلماء في ذلك وبعد ما اطلع أيضاً على ما قرره مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية[1] من التحريم للتأمين بأنواعه:

وبعد الدراسة الوافية وتداول الرأي في ذلك قرر المجلس بالأكثرية تحريم التأمين بجميع أنواعه سواء كان على النفس أو البضائع التجارية أو غير ذلك من الأموال.

كما قرر مجلس المجمع بالإجماع الموافقة على قرار مجلس هيئة كبار العلماء من جواز التأمين التعاوني بدلاً من التأمين التجاري المحرم وهذا نص القرار[2] :

«الأول:

عقد التأمين التجاري من عقود المعارضات المالية الاحتمالية المشتملة على الغرر الفاحش، لأن المستأمن لا يستطيع أن يعرف وقت العقد مقدار ما يعطي أو يأخذ فقد يدفع قسطاً أو قسطين ثم تقع الكارثة فيستحق ما التزم به المؤمن، وقد لا تقع الكارثة أصلاً فيدفع جميع الأقساط ولا يأخذ شيئا وكذلك المؤمن لا يستطيع أن يحدد ما يعطي ويأخذ بالنسبة لكل عقد بمفرده، وقد ورد في الحديث الصحيح عن النبي ﷺ النهي عن بيع الغرر.

= طبرية ومكتبة أضواء السلف بالرياض، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.
وممن ذهب إلى جوازه من أهل العلم: الشيخ عبدالله صيام والشيخ عبدالوهاب خلاف والشيخ مصطفى الزرقا والدكتور محمد البهي والشيخ علي الخفيف.
انظر: نظام التأمين حقيقته والرأي الشرعي فيه للزرقا، الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة للسالوس ٤٨٧/١، مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الثاني ٥٤٧/٢ ـ ٧٣١.

(١) في دورته العاشرة المنعقدة بمدينة الرياض بتاريخ ١٣٩٧/٤/٤هـ. في قراره رقم (٥٥).
(٢) القرار الخامس الصادر عن الدورة الأولى المنعقدة عام ١٣٩٨ هـ.

الثاني:

عقد التأمين التجاري ضرب من ضروب المقامرة لما فيه من المخاطرة في معاوضات مالية ومن الغرم بلا جناية أو تسبب فيها، ومن الغنم بلا مقابل أو مقابل غير مكافئ، فإن المستأمن قد يدفع قسطا من التأمين ثم يقع الحادث فيغرم المؤمن كل مبلغ التأمين وقد لا يقع الخطر ومعَ ذلك يغنم المؤمن أقساط التأمين بلا مقابل وإذا استحكمت فيه الجهالة كان قماراً ودخل في عموم النهي عن الميسر في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾[1] والآية التي بعدها.

الثالث:

عقد التأمين التجاري يشتمل على ربا الفضل والنسأ فإن الشركة إذا دفعت للمستأمن أو لورثته أو للمستفيد أكثر مما دفعه من النقود لها فهو ربا فضل والمؤمن يدفع ذلك للمستأمن بعد مدة فيكون ربا نسأ وإذا دفعت الشركة للمستأمن مثل ما دفعه لها يكون ربا نسأ فقط وكلاهما محرم بالنص والإجماع.

الرابع:

عقد التأمين التجاري من الرهان المحرم لأن كلاً منهما فيه جهالة وغرر ومقامرة ولم يبح الشرع من الرهان إلا ما فيه نصرة للإسلام وظهور لإعلائه بالحجة والسنان وقد حصر النبي ﷺ رخصة الرهان بعوض في ثلاثة بقوله ﷺ: «**لا سبق إلا في خف أو حافر أو نصل**»، وليس التأمين من ذلك ولا شبيهاً به فكان محرماً.

الخامس:

عقد التأمين التجاري فيه أخذ مال الغير بلا مقابل، في عقود المعاوضات التجارية محرم لدخوله في عموم النهي في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا

---

(١) سورة المائدة، آية: ٩٠.

﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾[1].

السادس:

في عقد التأمين التجاري الإلزام بما لا يلزم شرعاً فإن المؤمن لم يحدث الخطر منه ولم يتسبب في حدوثه وإنما كان منه مجرد التعاقد مع المستأمن على ضمان الخطر على تقدير وقوعه مقابل مبلغ يدفعه المستأمن له والمؤمن لم يبذل عملاً للمستأمن فكان حراماً.

وأما ما استدل به المبيحون للتأمين التجاري مطلقاً أو في بعض أنواعه فالجواب عنه ما يلي:

(ـ) الاستدلال بالاستصلاح غير صحيح فإن المصالح في الشريعة الإسلامية ثلاثة أقسام قسم شهد الشرع باعتباره فهو حجة، وقسم سكت عنه الشرع فلم يشهد له بإلغاء ولا اعتبار فهو مصلحة مرسلة وهذا محل اجتهاد المجتهدين، والقسم الثالث ما شهد الشرع بإلغائه، وعقود التأمين التجاري فيها جهالة وغرر وقمار وربا فكانت مما شهدت الشريعة بإلغائه لغلبة جانب المفسدة فيه على جانب المصلحة.

١ ـ الإباحة الأصلية لا تصلح دليلاً هنا لأن عقود التأمين التجاري قامت الأدلة على مناقضتها لأدلة الكتاب والسنة. والعمل بالإباحة الأصلية مشروط بعدم المناقل عنها وقد وجد فبطل الاستدلال بها.

٢ ـ الضرورات تبيح المحظورات لا يصح الاستدلال به هنا، فإن ما أباحه الله من طرق كسب الطيبات أكثر أضعافاً مضاعفة مما حرمه عليهم فليس هناك ضرورة معتبرة شرعاً تلجئ إلى ما حرمته الشريعة من التأمين.

---

(١) سورة النساء، آية: ٢٩.

٣ ـ لا يصح الاستدلال بالعرف فإن العرف ليس من أدلة تشريع الأحكام وإنما يبنى عليه في تطبيق الأحكام وفهم المراد من ألفاظ النصوص ومن عبارات الناس في إيمانهم وتداعيهم وأخبارهم وسائر ما يحتاج إلى تحديد المقصود منه من الأفعال والأقوال فلا تأثير له فيما تبين أمره وتعين المقصود منه وقد دلت الأدلة دلالة واضحة على منع التأمين فلا اعتبار به معها.

٤ ـ الاستدلال بأن عقود التأمين التجاري من عقود المضاربة أو في معناه غير صحيح. فإن رأس المال في المضاربة لم يخرج عن ملك صاحبه وما يدفعه المستأمن يخرج بعقد التأمين من ملكه إلى ملك الشركة حسبما يقضى به نظام التأمين، وأن رأس مال المضاربة يستحقه ورثة مالكه عند موته، وفي التأمين قد يستحق الورثة نظاماً مبلغ التأمين ولو لم يدفع مورثهم إلا قسطاً واحداً، وقد لا يستحقون شيئاً إذا جعل المستفيد سوى المستأمن وورثته، وأن الربح في المضاربة يكون بين الشريكين نسباً مئوية مثلاً بخلاف التأمين فربح رأس المال وخسارته للشركة وليس للمستأمن إلا مبلغ التأمين أو مبلغ غير محدد.

٥ ـ قياس عقود التأمين على ولاء الموالاة عند من يقول به غير صحيح، فإنه قياس مع الفارق ومن الفروق بينهما أن عقود التأمين هدفها الربح المادي المشوب بالغرر والقمار وفاحش الجهالة بخلاف عقد ولاء الموالاة فالقصد الأول فيه التآخي في الإسلام والتناصر والتعاون في الشدة والرخاء وسائر الأحوال وما يكون من كسب مادي فالقصد إليه بالتبع.

٦ ـ قياس عقد التأمين التجاري على الوعد الملزم عند من يقول به لا يصح لأنه قياس مع الفارق ومن الفروق أن الوعد بقرض أو إعارة تحمل خسارة مثلاً من باب المعروف المحض فكان الوفاء به واجباً أو من مكارم الأخلاق بخلاف عقود التأمين فإنها معارضة تجارية باعثها الربح المادي فلا يغتفر فيها ما يغتفر في التبرعات من الجهالة والغرر.

٧ ـ قياس عقود التأمين التجاري على ضمان المجهول وضمان ما لم يجب قياس غير صحيح لأنه قياس مع الفارق أيضاً، ومن الفروق أن الضمان نوع من التبرع يقصد به الإحسان المحض بخلاف التأمين فإنه عقد معاوضة تجارية يقصد منها أولاً الكسب المادي فإن ترتب عليه معروف فهو تابع غير مقصود إليه، والأحكام يراعى فيها الأصل لا التابع ما دام تابعاً غير مقصود إليه.

٨ ـ قياس عقود التأمين التجاري على ضمان خطر الطريق لا يصح فإنه قياس مع الفارق كما سبق في الدليل قبله.

٩ ـ قياس عقود التأمين التجاري على نظام التقاعد غير صحيح فإنه قياس مع الفارق أيضاً لأن ما يعطي من التقاعد حق التزم به ولي الأمر باعتباره مسؤولاً عن رعيته وراعي في صرفه ما قام به الموظف من خدمة الأمة ووضع له نظاماً راعى فيه مصلحة أقرب الناس إلى الموظف، ونظر إلى مظنة الحاجة فيهم فليس نظام التقاعد من باب المعاوضات المالية بين الدولة وموظفيها وعلى هذا لا شبه بينه وبين التأمين الذي هو من عقود المعاوضات المالية التجارية التي يقصد بها استغلال الشركات للمستأمنين والكسب من ورائهم بطرق غير مشروعة. لأن ما يعطى في حالة التقاعد يعتبر حقاً التزم به من حكومات مسؤولة عن رعيتها وتصرفها لمن قام بخدمة الأمة كمكافأة له وتعاونٍ معه جزاء تعاونه معها ببدنه وفكره وقطع الكثير من فراغه في سبيل النهوض معها بالأمة.

١٠ ـ قياس نظام التأمين التجاري وعقوده على نظام العاقلة لا يصح فإنه قياس مع الفارق ومن الفروق أن الأصل في تحمل العاقلة لديه الخطأ وشبه العمد ما بينهما وبين المقاتل خطأ أو شبه العمد من الرحم والقرابة التي تدعو إلى النصرة والتواصل والتعاون وإسداء المعروف ولو دون مقابل وعقود التأمين التجارية استغلالية تقوم على معاوضات مالية محضة لا تمت إلى عاطفة الإحسان وبواعث المعروف بصلة.

١١ - قياس عقود التأمين التجاري على عقود الحراسة غير صحيح لأنه قياس مع الفارق أيضاً ومن الفروق أن الأمان ليس محلاً للعقد في المسألتين وإنما محله في التأمين الأقساط ومبلغ التأمين، وفي الحراسة الأجرة وعمل الحارس، أما الأمان فغاية ونتيجة وإلا لما استحق الحارس الأجرة عند ضياع المحروس.

١٢ - قياس التأمين على الإيداع لا يصح لأنه قياس مع الفارق أيضاً فإن الأجرة في الإيداع عوض عن قيام الأمين بحفظ شيء في حوزته يحوطه بخلاف التأمين فإن ما يدفعه المستأمن لا يقابله عمل من المؤمن ويعود إلى المستأمن بمنفعة إنما هو ضمان الأمن والطمأنينة وشرط العوض عن الضمان لا يصح بل هو مفسد للعقد وإن جعل مبلغ التأمين في مقابلة الأقساط كان معاوضة تجارية جعل فيها مبلغ التأمين أو زمنه فاختلف في عقد الإيداع بأجر.

١٣ - قياس التأمين على ما عرف بقضية تجار البز مع الحاكة لا يصح والفرق بينهما أن المقيس عليه من التأمين التعاوني وهو تعاون محض والمقيس تأمين تجاري وهو معاوضات تجارية فلا يصح القياس.

كما قرر مجلس المجمع بالإجماع الموافقة على قرار مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية رقم [١٥] وتاريخ ١٣٩٧/٤/٤ هـ. من جواز التأمين التعاوني بدلاً عن التأمين التجاري المحرم والمنوه عنه آنفا للأدلة الآتية:

الأول:

أن التأمين التعاوني من عقود التبرع التي يقصد بها أصالة التعاون على تفتيت الأخطار والاشتراك في تحمل المسؤولية عند نزول الكوارث وذلك عن طريق إسهام أشخاص بمبالغ نقدية تخصص لتعويض من يصيبه الضرر فجماعة التأمين التعاوني لا يستهدفون تجارة ولا ربحاً من أموال غيرهم وإنما يقصدون توزيع الأخطار بينهم والتعاون على تحمل الضرر.

الثاني:

خلو التأمين التعاوني من الربا بنوعيه ربا الفضل وربا النسأ فليس عقود المساهمين ربوية ولا يستغلون ما جمع من الأقساط في معاملات ربوية.

الثالث:

إنه لا يضر جهل المساهمين في التأمين التعاوني بتحديد ما يعود عليهم من النفع لأنهم متبرعون فلا مخاطرة ولا غرر ولا مقامرة بخلاف التأمين التجاري فإنه عقد معاوضة مالية تجارية.

الرابع:

قيام جماعة من المساهمين أومن يمثلهم باستثمار ما جمع من الأقساط لتحقيق الغرض الذي من أجله أنشئ هذا التعاون سواء كان القيام بذلك تبرعاً أو مقابل أجر معين. ورأى المجلس أن يكون التأمين التعاوني على شكل شركة تأمين تعاونية مختلطة للأمور الآتية:

أولاً: الالتزام بالفكر الاقتصادي الإسلامي الذي يترك للأفراد مسؤولية القيام بمختلف المشروعات الاقتصادية ولا يأتي دور الدولة إلا كعنصر مكمل لما عجز الأفراد عن القيام به وكدور موجه ورقيب لضمان نجاح هذه المشروعات وسلامة عملياتها.

ثانياً: الالتزام بالفكر التعاوني التأميني الذي بمقتضاه يستقل المتعاونون بالمشروع كله من حيث تشغيله ومن حيث الجهاز التنفيذي ومسؤولية إدارة المشروع.

ثالثاً: تدريب الأهالي على مباشرة التأمين التعاوني وإيجاد المبادرات الفردية والاستفادة من البواعث الشخصية فلا شك أن مشاركة الأهالي في الإدارة تجعلهم أكثر حرصاً ويقظة على تجنب وقوع المخاطر التي يدفعون مجتمعين تكلفة تعويضها مما يحقق بالتالي مصلحة لهم في إنجاح التأمين التعاوني إذ أن تجنب المخاطر يعود عليهم بأقساط أقل في المستقبل، كما أن وقوعها قد يحملهم أقساطاً أكبر في المستقبل.

رابعاً: إن صورة الشركة المختلطة لا يجعل التأمين كما لو كان هبة أو منحة من الدولة للمستفيدين منه بل بمشاركة منها معهم فقط لحمايتهم ومساندتهم باعتبارهم هم أصحاب المصلحة الفعلية وهذا موقف أكثر إيجابية ليشعر معه المتعاونون بدور الدولة ولا يعفيهم في نفس الوقت من المسؤولية.

ويرى المجلس أن يراعى في وضع المواد التفصيلية للعمل بالتأمين التعاوني على الأسس الآتية:

الأول:

أن يكون لمنظمة التأمين التعاوني مركز له فروع في كافة المدن وأن يكون بالمنظمة أقسام تتوزع بحسب الأخطار المراد تغطيتها وبحسب مختلف فئات ومهن المتعاونين كأن يكون هناك قسم للتأمين الصحي وثان للتأمين ضد العجز والشيخوخة... إلخ. أو يكون هناك قسم لتأمين الباعة المتجولين وآخر للتجار وثالث للطلبة ورابع لأصحاب المهن الحرة كالمهندسين والأطباء والمحامين.. إلخ.

الثاني:

أن تكون منظمة التأمين التعاوني على درجة كبيرة من المرونة والبعد عن الأساليب المعقدة.

الثالث:

أن يكون للمنظمة مجلس أعلى يقرر خطط العمل ويقترح ما يلزمها من لوائح وقرارات تكون نافذة إذا اتفقت مع قواعد الشريعة.

الرابع:

يمثل الحكومة في هذا المجلس من تختاره من الأعضاء ويمثل المساهمين من يختارونه ليكونوا أعضاء في المجلس ليساعد ذلك على إشراف الحكومة عليها واطمئنانها على سلامة سيرها وحفظها من التلاعب والفشل.

الخامس:

إذا تجاوزت المخاطر موارد الصندوق بما قد يستلزم زيادة الأقساط فتقوم الدولة والمشتركون بتحمل هذه الزيادة.

ويؤيد مجلس المجمع الفقهي ما اقترحه مجلس هيئة كبار العلماء في إقراره المذكور بأن يتولى وضع المواد التفصيلية لهذه الشركة التعاونية جماعة من الخبراء المختصين في هذا الشان.

والله ولي التوفيق. وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه.

مخالفة الأستاذ الدكتور مصطفى الزرقاء:

إخواني الأساتذة أعضاء المجمع الفقهي

إني أخالف ما ذهبتم إليه من اعتبار التأمين الذي أسميتموه تجارياً بمختلف أنواعه وصوره حراماً، وميزتم بينه وبين ما أسميتموه تعاونياً، وأرى أن التأمين من حيث إنه طريق تعاوني منظم لترميم الأضرار التي تقع على رؤوس أصحابها من المخاطر التي يتعرضون لها هو في ذاته جائز شرعاً بجميع صوره الثلاث وهي: التأمين على الأشياء والتأمين من المسؤولية المسمى (تأمين ضد الغير) والتأمين المسمى خطأً بالتأمين على الحياة جائز شرعاً.

وإن أدلتي الشرعية من الكتاب العزيز والسنة النبوية وقواعد الشريعة ومقاصدها العامة والشواهد الفقهية بالقياس السلمي عليها ودفع توهم أنه يدخل في نطاق القمار أو الرهان المحرمين، ودفع شبهة أنه ربا، كل ذلك موضح تمام الإيضاح في كتابي المنشور بعنوان (عقد التأمين، وموقف الشريعة الإسلامية منه) وأنتم مطلعون عليه مع بيان حاجة الناس في العالم كله إليه.

وقد بينت لكم في هذه الجلسة أيضا أن التمييز بين تأمين تعاوني وتجاري لا سند له، فكل التأمين قائم على فكرة التعاون على تفتيت الأضرار وترميمها ونقلها عن رأس المصاب وتوزيعها على أكبر عدد

ممكن بين عدد قليل من الأشخاص الذين تجمعهم حرفة صغيرة أو سوق ويتعرضون لنوع من الأخطار فيساهمون في تكوين صندوق مشترك حتى إذا أصاب أحدهم الخطر والضرر عوضوه عنه من الصندوق الذي هو أيضاً مساهم في هذا النوع الذي يسمى في الاصطلاح تبادلياً وسميتموه (تعاونياً) لا تحتاج إدارته إلى متفرغين لها ولا إلى نفقات إدارة وتنظيم وحساب إلخ..

فإذا كثرت الرغبات في التأمين وأصبح يدخل فيه الألوف، عشراتها أو مئاتها أو آلافها من الراغبين وأصبح يتناول عدداً كبيراً من أنواع الأخطار المختلفة فإنه عندئذ يحتاج إلى إدارة متفرغة وتنظيم ونفقات كبيرة من أجور محلات وموظفين ووسائل آلية وغير آلية الخ.. وعندئذ لا بد لمن يتفرغون لإدارته وتنظيمه من أن يعيشوا على حساب هذه الإدارة الواسعة كما يعيش أي تاجر أو صانع أو محترف أو موظف على حساب عمله.

وعندئذ لا بد من أن يوجد فرق بين الأقساط التي تجبى من المستأمنين وبين ما يؤدى من نفقات وتعويضات للمصابين عن أضرارهم لتربح الإدارة المتفرغة هذا الفرق وتعيش منه كما يعيش التاجر من فرق السعر بين ما يشتري ويبيع. ولتحقيق القسط الذي يجب أن يدفعه المستأمن في أنواع من الأخطار. هذا هو الفرق الحقيقي بين النوعين. أما المعنى التعاوني فلا فرق فيه بينهما أصلاً من حيث الموضوع.

كما إني أحب أن أضيف إلى ذلك أن هذه الدورة الأولى لهذا المجمع الفقهي الميمون الذي لم يجتمع فيها إلا نصف أعضائه فقط والباقون تخلفوا أو اعتذروا عن العضوية لظروفهم الخاصة لا ينبغي أن يتخذ فيها قرار بهذه السرعة بتحريم موضوع كالتأمين من أكبر الموضوعات المهمة اليوم خطورة وشأناً لارتباط مصالح جميع الناس به في جميع أنحاء المعمورة، والدول كلها تفرضه إلزامياً في حالات كالتأمين على السيارات ضد الغير صيانة لدماء

المصابين في حوادث السيارات من أفئدة تذهب هدراً إذا كان قائد السيارة أو مالكها مفلساً.

فإذا أريد اتخاذ قرار خطير كهذا وفي موضوع اختلفت فيه آراء علماء العصر اختلافاً كبيراً في حله أو حرمته يجب في نظري أن يكون في دورة يجتمع فيها أعضاء المجمع كلهم أو إلا قليلاً منهم وعلى أنْ يكتب لغير أعضاء المجمع علماء العالم الإسلامي الذين لهم وزنهم العلمي ثم يبت في مثل هذا الموضوع الخطير في ضوء أجوبتهم على أساس الميل إلى التيسير على الناس عند اختلاف آراء العلماء لا إلى التعسير عليهم.

ولا بد لي ختاماً من القول بأنه إذا كانت شركات التأمين تفرض في عقودها مع المستأمنين شروطاً لا يقرها الشرع، أو تفرض أسعاراً للأقساط في أنواع الأخطار غالية بغية الربح الفاحش فهذا يجب أن تتدخل فيه السلطات المسؤولة لفرض رقابة وتسعير لمنع الاستغلال، كما توجب المذاهب الفقهية، وجوب التسعير والضرب على أيدي المحتكرين لحاجات الناس الضرورية وليس علاجه تحريم التأمين. لذلك أرجو تسجيل مخالفتي هذه مع مزيد الاحترام لآرائكم.

دكتور مصطفى الزرقاء

كما بحث مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي هذا الموضوع وأصدر قراره التالي:

«أولاً: أن عقد التأمين التجاري ذي القسط الثابت الذي تتعامل به شركات التأمين التجاري عقد فيه غرر كبير مفسد للعقد. ولذا فهو حرام شرعاً.

ثانياً: أن العقد البديل الذي يحترم أصول التعامل الإسلامي هو عقد التأمين التعاوني القائم على أساس التبرع والتعاون، وكذلك الحال بالنسبة لإعادة التأمين القائم على أساس التأمين التعاوني.

ثالثاً: دعوة الدول الإسلامية للعمل على إقامة مؤسسات التأمين

التعاوني وكذلك مؤسسات تعاونية لإعادة التأمين، حتى يتحرر الاقتصاد الإسلامي من الاستغلال ومن مخالفة النظام الذي يرضاه الله لهذه الأمة»[1].

ـ تقرير الاستدلال على حكم هذه النازلة:

يلحظ الناظر في مسألة اختلاف الفقهاء في التأمين أن سببه يرجع إلى اختلافهم في تكييف هذا العقد لأنه عقد حادث لم يسبق فيه نص أو اجتهاد ومن ثمَّ اختلفوا في تخريج حكم هذه النازلة فكان هناك من أجازه ومنهم من منعه.

والذين منعوه اختلفت تخريجاتهم: ـ فمنهم من خرّجه على أنه من أكل أموال الناس بالباطل فيدخل في النهي الوارد في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾[2].

ـ ومنهم من خرّجه بالقياس على القمار لوجود المخاطرة والمجازفة، ولرغبة المستأمن من بذل مقدار يسير من المال للحصول على مبلغ كبير من المؤمِّن[3].

ـ والأكثر خرَّجه على أنه من عقود الغرر الاحتمالية المشتملة على الغرر الفاحش، وذلك أن المستأمن لا يستطيع أن يعرف وقت العقد ومقدار ما يعطي أو يأخذ فقد يغرم بلا جناية وقد يغنم بلا مقابل أو مقابل غير مكافئ[4].

أما المجيزون للتأمين التجاري، فقد اختلفوا في تخريجه واضطربت

---

(١) قرار رقم (٩) في المؤتمر الثاني في ربيع الآخر عام ١٤٠٦ هـ انظر: مجلة المجمع العدد الثاني ٣٧١/٢.
(٢) النساء، آية: ٢٩.
(٣) انظر: كتاب الغرر وأثره في العقود في الفقه الإسلامي للدكتور الصديق محمد الأمين الطرير ص٦٤٧، طبعة دار الجيل الجديد، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ.
(٤) انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الثاني ٥٨٩/٢ ـ ٥٩٠ بحث د. الفرفور، التأمين للدكتور الثنيان ص ٢٢٢.

أقوالهم فيه، وسنكتفي بذكر أهم هذه الأوجه التخريجية:

ـ فمنهم[1] من خرَّجه على أنه من التعاون المحبب، وأنه محقق لمساندة الإنسان لغيره، ومساندة الغير له في تحمل الكوارث والصعاب، وهو داخل في قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ﴾[2].

ـ ومنهم من خرَّجه على أنه نوع من عقود التبرعات، وليس من عقود المعاوضات أو البيوع، فلا ينطبق عليه ما نهى عنه النبي ﷺ من بيوع الغرر[3].

ـ ومنهم من خرَّجه على قاعدة أن الأصل في العقود الإباحة، وأن التأمين عقد جديد، وأن الشارع لم يحصر الناس في الأنواع المعروفة من العقود، بل لهم أن يبتكروا أنواعاً جديدة تدعوهم حاجة الأمة إليها[4].

ـ ومنهم من خرَّجه بالقياس على عقد المضاربة وعلى عقد السلم وعلى عقد الموالاة وعلى عقد الجعالة ولا تخلو تلك القياسات من مفارقة واضحة بين الأصل والفرع المقيس[5].

ـ ومنهم من خرَّجه على ما رآه بعض العلماء من أن العِدَة تلزم الواعد، ويقضي عليه بتنفيذها جبراً عليه إن امتنع فالتأمين هو من هذا القبيل لأنه التزام من المؤمن للمستأمن، ولو بلا مقابل، على سبيل الوعد، أن

(١) انظر: الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة للسالوس ٤٧٧/١، الغرر وأثره في العقود للدكتور الصديق الأمين ص ٦٥٠، مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الثاني ٦٧٩/٢.

(٢) المائدة، آية: ٢.

(٣) انظر: التأمين في الشريعة والقانون للدكتور غريب الجمال ص ٧٣، طبعة دار الشروق بجدة ١٩٧٧م، وهو تخريج د. محمد يوسف موسى في نفس المرجع ص ٢٠٣، التأمين وأحكامه للدكتور الثنيان ص ٢٠٥.

(٤) انظر: الفكر السامي للحجوي ٢١٥/١.

(٥) انظر: التأمين في الشريعة الإسلامية للدكتور غريب الجمال ص ١١١.

يتحمَّل عنهم أضرار الحادث الخطر الذي يتعرضون له[١].

هذه بعض الأوجه التي اعتمد عليها أصحابها في التخريج والقياس على جواز عقد التأمين ولا تخلو هذه الأوجه من اعتراضات ومناقشات ترد حجيتها واعتبارها[٢].

كما يلحظ أن فقهاء المجامع الفقهية لما حرَّموا التأمين التجاري حرصوا على أن يُوجدُوا بديلاً شرعياً له ينصرف إليه الناس ويحلّ محل التأمين التعاوني ـ كما هو موضح في قرارات المجامع السابقة الذكر ـ وهذا المنهج في الفتوى هو الأحرى والأجدر بأهل العلم أن يلتزموا به وهم يحملون الناس على شرع الله ويلزمونهم بتنفيذ أحكامه لا سيما في مثل ما ينزل من حوادث ومسائل معاصرة ليست من شرع الله فيغرق المجتمع المسلم في التلبس بها وهي مخالفة لدينه وعقيدته[٣].

المسألة الثانية:
إجراء العقود بوسائل الاتصال الحديثة

المعنى: ـ

المقصود بوسائل الاتصال الحديثة هي تلك الآلات الحديثة التي اخترعت لتقوم بعملية الاتصال ونقل الكلام أو الصورة أو غيرها لآخر أو آخرين كالتلفون والفاكس والراديو والتلكس واللاسلكي والإنترنت وغيرها من الوسائل الحديثة والمخترعات الجديدة في مجال الاتصال بين الناس.

---

(١) انظر: التأمين وأحكامه للدكتور الثنيان ص ١٥٨ ـ ١٨٧، الربا والمعاملات المصرفية للدكتور المترك ص ٤٠٩ ـ ٤١٢، نظام التأمين للزرقا ص ٣١ ـ ٦٢.

(٢) هذا أحد الوجوه التي استند إليها الشيخ الزرقا رحمه الله في كتابه نظام التأمين ص ٦٠ ـ ٦١.

(٣) انظر للاستزادة: التخريج عند الفقهاء والأصوليين للبا حسين ص ٣٥٥ ـ ٣٥٨، التأمين وأحكامه للدكتور الثنيان ص ١٥٥ ـ ٢٣٠، النظام الاقتصادي والقضايا المعاصرة ١/٤٧٧ ـ ٤٨٥، مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الثاني ٢/٤٥٤ ـ ٧٣١، الغرر وأثره في العقود للدكتور الصديق الضرير ص ٦٤٦ ـ ٦٦٣.

وفي عصورنا الحاضرة أصبحت كثير من العقود والمعاملات تتم من خلال تلك الوسائل الحديثة في الاتصال فهل تصح تلك العقود المبرمة من خلال تلك الوسائل المعاصرة؟ وكيف يتم مجلس العقد في مثل هذه العقود ومدى تحقق الخيارات المتعلقة بمجلس هذه العقود؟

الحكم:

بحث كثير من أهل العلم حكم هذه النازلة وأجاز التعاقد بوسائل الاتصال الحديثة على وجه الإجمال. مع اختلاف بسيط بينهم في ضوابط وشروط هذا التعاقد(1).

ومجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي اطلع على البحوث التي وردت إليه بخصوص موضوع إجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة.

ونظراً إلى التطور الكبير الذي حصل في وسائل الاتصال وجريان العمل بها في إبرام العقود لسرعة إنجاز المعاملات المالية والتصرفات، وباستحضار ما تعرّض له الفقهاء بشأن إبرام العقود بالخطاب وبالكتابة وبالإشارة وبالرسول، وما تقرر من أن التعاقد بين الحاضرين يشترط له اتحاد المجلس ـ عدا الوصية والإيصاء والوكالة ـ وتطابق الإيجاب والقبول، وعدم

---

(1) انظر: كتاب حكم إجراء العقود بوسائل الاتصال الحديثة للدكتور محمد عقله الإبراهيم، دار الضياء بالأردن الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي للدكتور محمد مصطفى شلبي ص ٤٢٣، ضوابط العقد في الفقه الإسلامي للدكتور عدنان التركماني ص ٧٨ ـ ٧٩، مكتبة دار المطبوعات الحديثة الطبعة الثانية ١٤١٣هـ، بحوث الأساتذة: محمد الفرفور ود. إبراهيم فاضل الدبو. ود. وهبة الزحيلي. ود. محي الدين القره داغي. ود. إبراهيم كافي دونمز، المنشورة في مجلة مجمع الفقه الإسلامي في الدورة السادسة ٧٨٥/٢ ـ ١٠٥١، الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة للسالوس ص ٧٦١ ـ ٧٦٢، فتوى بنك دبي الإسلامي رقم (٩٧).

صدور ما يدل على إعراض أحد العاقدين عن التعاقد، والموالاة بين الإيجاب والقبول بحسب العرف.

قرر ما يلي:

«أولاً: إذا تم التعاقد بين غائبين لا يجمعهما مكان واحد، ولا يرى أحدهما الآخر معاينة ولا يسمع كلامه، وكانت وسيلة الاتصال بينهما الكتابة أو الرسالة أو السفارة (الرسول)، وينطبق ذلك على البرق والتلكس والفاكس وشاشات الحاسب الآلي (الحاسوب)، ففي هذه الحالة ينعقد العقد عند وصول الإيجاب إلى الموجَّه إليه وقبوله.

ثانياً: إذا تم التعاقد بين طرفين في وقت واحد وهما في مكانين متباعدين، وينطبق هذا على الهاتف واللاسلكي، فإن التعاقد بينهما يعتبر تعاقداً بين حاضرين، وتطبق على هذه الحالة الأحكام الأصلية المقررة لدى الفقهاء المشار إليها في الديباجة.

ثالثاً: إذا أصدر العارض، بهذه الوسائل، إيجاباً محدّد المدة يكون ملزماً بالبقاء على إيجابه خلال تلك المدة، وليس له الرجوع عنه.

رابعاً: إن القواعد السابقة لا تشمل النكاح لاشتراط الإشهاد فيه، ولا الصرف لاشتراط التقابض، ولا السلم لاشتراط تعجيل رأس المال.

خامساً: ما يتعلق باحتمال التزييف أو التزوير أو الغلط يرجع فيه إلى القواعد العامة للإثبات»[1].

ـ تقرير الاستدلال على حكم هذه النازلة:

أولاً: إن التعاقد بأدوات الاتصال الحديثة مثل البرقيات والتلكس والفاكس وشبكات الحاسب الآلي هو استخدام موثق بها للدلالة عن إرادة

---

(١) القرار رقم ٥٢ في دورته السادسة في شعبان عام ١٤١٠هـ، انظر: مجموع قرارات وتوصيات المجمع ص ١١١ و١١٢.

المتعاقدين، وهي تندرج بوجه عام في مبدأ التعاقد بالكتابة وهي شبيهة أيضاً بالتعاقد عن طريق الرسول الذي يقتصر دوره على أن يكون معبراً وسفيراً بين المتعاقدين وليس وكيلاً، والفقهاء قد قرروا قاعدة في قيام الكتابة مقام المشافهة حيث قالوا: «الكتاب كالخطاب»[١].

أما التعاقد بواسطة الهاتف فهو أقوى من الكتابة لأنه إجهار للصوت (الإسماع عن بعد) وقد جعله الفقهاء المعاصرون كالكلام مشافهة من مستور بحجاب البعد، كالأعمى والمرأة من وراء حجاب، وهو تعاقد بالقول وإن كان يحتمل نادراً التدليس لالتباس الأصوات والنادر لا حكم له، وإن وقع فنرجع في ذلك إلى قواعد الشرع في الإثبات والبينات[٢].

ثانياً: أما ما يتعلق بمجلس العقد بوسائل الاتصال الحديثة فإن شروط انعقاد العقد اتصال القبول بالإيجاب ويتحقق هذا الاتصال باتحاد مجلس العقد، والتعاقد بآلات الاتصال الحديثة يحصل بين غائبين عن مجلس العقد وهذا على مذهب الجمهور لا يخل باتحاد المجلس ما دام المتعاقدين في وقت واحد منشغلان بالتفاوض في إبرام العقد[٣].

يقول د. مصطفى شلبي: «وذهب الجمهور (الحنفية والمالكية والحنابلة) إلى أن الاتصال يتحقق باتحاد المجلس، وليس المراد باتحاد المجلس كون المتعاقدين في مكان واحد لأنه قد يكون أحدهما في مكان غير مكان الآخر، كالمتعاقدين بواسطة المسرة (الهاتف) أو بالمراسلة وإنما المراد به الوقت الذي يكون المتعاقدان مشتغلين فيه بالتعاقد ما لم يفصل بين الإيجاب والقبول فاصل أجنبي يعتبر إبطالاً للإيجاب، كرجوع الموجب عن إيجابه قبل القبول أو إعراض القابل عن هذا الإيجاب باشتغاله بشيء آخر

---

(١) انظر: المبسوط ١٤٣/٦، بدائع الصنائع ٢٣٠/٢، شرح القواعد الفقهية للزرقا ص ٣٤٩.

(٢) انظر: المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي لمصطفى شلبي ص ٤٢٣، ضوابط العقد للتركماني ص ٧٨، الفقه الإسلامي وأدلته للزحيلي ٢٤٠/٩.

(٣) انظر: بدائع الصنائع ١٣٧/٥، حاشية ابن عابدين ٥٠٥/٤، المجموع ١٩٣/٩، بداية المجتهد ٣٢٩/٣، نيل المآرب ٩/٢ ـ ١٠، كشاف القناع ١٤٨/٣.

غير العقد، فإذا لم يوجد شيء من ذلك صح القبول الصادر منه مهما طال الوقت وانعقد العقد.

وعلى هذا يكون مجلس التعاقد بالمسرة هو زمن الاتصال، فما دامت المحادثة في شأن البيع قائمة اعتبر المجلس قائماً، وإذا انتقلا إلى حديث آخر اعتبر المجلس منتهياً»[(١)]. وخيار المجلس يثبت لهما ما داما في مجلس العقد ومنشغلان بإبرامه حتى يحصل انقطاع المجلس بأي تشاغل عنه وحينئذٍ ينتهي الخيار بانتهاء المجلس.

المسألة الثالثة:
الودائع المصرفية

المعنى:

أصبحت الودائع المصرفية من أعظم ما يحتاج إليه الإنسان في تصرفاته المالية في كل بلد وقطر، ويتعلق بها كثير من الأحكام الشرعية التي لا بد من دراستها والبت فيها.

والمقصود بالودائع المصرفية: «المال الذي أودعه صاحبه في مصرف من المصارف المالية، إما لمدّة محدّدة، أو بتعاهد من الفريقين بأن للمالك أن يستعيده كله أو جزء منه متى شاء»[(٢)].

وقد عدل بعض الكاتبين في الاقتصاد الإسلامي عن مصطلح الوديعة المصرفية إلى عبارة الحسابات المصرفية، لأن ما تسميه المصارف ودائع مصرفية لا ينطبق عليها تعريف ولا أحكام الوديعة في الشريعة الإسلامية[(٣)].

---

(١) المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي ص ٤٢٣.

(٢) انظر: بحوث في قضايا فقهية معاصرة للشيخ محمد تقي العثماني ص ٣٤٩، بحث د. مسعود الثبيتي ود. حمد الكبيسي المنشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد ١/٧٥٠ ـ ٨٣٠، الربا والمعاملات المصرفية للمترك ص ٣٤٥.

(٣) انظر: المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق للدكتور عبدالرزاق الهيتمي ص ٢٥٧، دار أسامة للنشر الطبعة الأولى ١٩٩٨م.

وتتميز الوديعة المصرفية من حيث العموم بأنها توفر حفظ الأموال وصيانتها من السرقة والهلاك وتوفر تسهيل التعامل التجاري وطريقة الدفع أو السداد، وتيسير المعاملات المصرفية الأخرى التي تقدمها المصارف لعملائها.

ومن خصائصها أنها لا تستحق أي عائد أو ربح في المصارف الإسلامية، بل أنه يحق لهذه المصارف أن تتقاضى عليها أجراً أو عمولة في مقابل ما يمنحه لأصحابها من امتيازات. على عكس ما عليه العمل في معظم المصارف الربوية حيث تقوم بعض هذه المصارف بهدف زيادة نسبة هذا النوع من الحسابات في بعض الأحيان بمنح فوائد محددة لأصحاب هذه الحسابات متى ما زاد حجم حسابهم الجاري عن مبلغ معين[(١)].

الحكم:

الودائع المصرفية من النوازل المعاصرة التي لم تطرأ على السابقين من الفقهاء ولم يعرف لها حكم في الفقه القديم. ولذلك تناولها بعض الفقهاء المعاصرين بالبحث بغية الوصول إلى الحكم الشرعي للودائع المصرفية[(٢)].

ومجمع الفقه الإسلامي المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي بحث بعض الأحكام المتعلقة بالودائع المصرفية (حسابات المصارف) وقرر فيها ما يلي:

---

(١) المرجع السابق ص ٢٥٧و ٢٥٨، مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد التاسع ٧٥٠/١ ـ ٧٥١.

(٢) انظر بحوث هذه النازلة: الربا والمعاملات المصرفية للمترك ص ٣٤٨ ـ ٣٥٠، المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق للهيتمي ص ٢٥٨ ـ ٢٧٩، بحوث مجلة المجمع الفقهي، العدد التاسع ٦٧١/١ ـ ٩٣٢، بحوث في قضايا فقهية معاصرة للعثماني ص ٣٥٠ ـ ٣٧٩، الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة ١٦٢/١ ـ ١٦٨، فتاوى الزرقا ص ٥٨٥ ـ ٥٨٧، فتاوى شرعية لمخلوف ١٩٧/٢، فقه وفتاوى البيوع لمجموعة من العلماء جمع أشرف عبدالمقصود ص ٣٥٢.

«أولاً: الودائع تحت الطلب «الحسابات الجارية» سواء أكانت لدى البنوك الإسلامية أو البنوك الربوية هي قروض بالمنظور الفقهي، حيث إن المصرف المتسلم لهذه الودائع يده يد ضمان لها وهو ملزم شرعاً بالرد عند الطلب. ولا يؤثر على حكم القرض كون البنك المقترض مليئاً.

ثانياً: إن الودائع المصرفية تنقسم إلى نوعين بحسب واقع التعامل المصرفي:

أ ـ الودائع التي تدفع لها فوائد، كما هو الحال في البنوك الربوية؛ هي قروض ربوية محرمه سواء أكانت من نوع الودائع تحت الطلب (الحسابات الجارية) أم الودائع لأجل، أم الودائع بإشعار، أم حسابات التوفير.

ب ـ الودائع التي تسلم للبنوك الملتزمة فعلياً بأحكام الشريعة الإسلامية بعقد استثمار على حصة من الربح هي رأس مال مضاربة، وتنطبق عليها أحكام المضاربة (القراض) في الفقه الإسلامي التي منها عدم جواز ضمان المضارب (البنك) لرأس مال المضاربة.

ثالثاً: إن الضمان في الودائع تحت الطلب (الحسابات الجارية) هو على المقترضين لها (المساهمين في البنوك) ما داموا ينفردون بالأرباح المتولدة من استثمارها، ولا يشترك في ضمان تلك الحسابات الجارية المودعون في حسابات الاستثمارات، لأنهم لم يشاركوا في اقتراضها ولا استحقاق أرباحها.

رابعاً: إن رهن الودائع جائز، سواء أكانت من الودائع تحت الطلب (الحسابات الجارية) أم الودائع الاستثمارية، ولا يتم الرهن على مبالغها إلا بإجراء يمنع صاحب الحساب من التصرف فيه طيلة مدة الرهن. وإذا كان البنك الذي لديه الحساب الجاري هو المرتهن لزم نقل المبالغ إلى حساب استثماري، بحيث ينتفي الضمان للتحول من القرض إلى القراض (المضاربة) ويستحق أرباح الحساب صاحبه تجنباً لانتفاع المرتهن (الدائن) بنماء الرهن.

خامساً: يجوز الحجز من الحسابات إذا كان متفقاً عليه بين البنك والعميل.

سادساً: الأصل في مشروعية التعامل الأمانة والصدق بالإفصاح عن البيانات بصورة تدفع اللبس أو الإيهام وتطابق الواقع وتنسجم مع المنظور الشرعي، ويتأكد ذلك بالنسبة للبنوك تجاه ما لديها من حسابات لاتصال عملها بالأمانة المفترضة ودفعاً للتغرير بذوي العلاقة»[1].

ـ تقرير الاستدلال على حكم هذه النازلة:

نلحظ في قرار مجمع الفقه الإسلامي رده لمسائل الودائع المصرفية إلى ما يماثلها من المسائل الفقهية المقررة في كتب وأبواب الفقه وذلك بتكييفها فقهياً ليتسنى للباحث معرفة حكم النازلة.

والودائع المصرفية كيّفها بعض الباحثين على أنها وديعة وبعضهم على أنها إجارة و اختار الأكثر كونها قروضاً بالمنظور الفقهي والقانوني وهو الأقرب للصحة[2].

وذلك أن ودائع البنوك سميت بغير اسمها فهي ليست وديعة بالمعنى الشرعي، لأن البنك لا يأخذها أمانة يحتفظ بعينها لترد إلى أصحابها و إنما يستهلكها في أعماله ويلتزم برد المثل.

وهذا واضح في الودائع التي يدفع البنك عليها فوائد، فما كان ليدفع هذه الفوائد مقابل الاحتفاظ بالأمانات وردها إلى أصحابها.

أما الحسابات الجارية فمن عرف أعمال البنك أدرك أنها تستهلك نسبه

---

(١) القرار رقم ٨٦ من دورته التاسعة في ذي القعدة عام ١٤١٥هـ. انظر: مجموع القرارات والتوصيات ص ١٩٦ و١٩٧.

(٢) انظر: المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق للهيتمي ص ٢٦٠ ـ ٢٦٧، الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة للسالوس ١/١٦٣ و١٦٤، بحوث في قضايا معاصرة للعثماني ص ٣٥٢ ـ ٣٥٥.

كبيرة من أرصدة هذه الحسابات. كما أن البنك في جميع الحالات ضامن لرد المثل، فلو كانت وديعة لما كان ضامناً، ولما جاز له استهلاكها.

ومن الواضح الجلي أن ودائع البنوك لا تدخل في باب الإجارة، ويكفي أن ننظر إلى طبيعة النقود، وإلى عملية الإيداع من حيث الملكية والضمان و الاستهلاك.

ولم يبق إلا القرض وهو ينطبق تماماً على عقد الإيداع المصرفي.

وبناءً على ذلك فإن الفوائد التي يتحصلها المودع من البنوك الربوية هي من قبيل القروض الربوية المحرمة[1].

أما الودائع الثابتة وحسابات التوفير أو الاستثمار في المصارف الإسلامية فليست قروضاً وإنما هي رأس مال في المضاربة، وأنها تستحق حصة مشاعة من ربح البنك، وتتحمل حصة مشاعة من الخسران إن كان هناك خسران، وليست مضمونه على البنك، فلا يضمن البنك أصولها ولا ربحها إلا إذا حصل هناك تعدٍّ من قِبَل البنك فإنه يضمن بقدر التعدي.

إما الضمان في الحساب الجاري فإنما هو على المساهمين في البنك فقط، ولا يلزم المودعين في الحساب الجاري، فإنهم مقرضون للبنك، ولا يضمن مقرض واحد لمقرض آخر[2].

---

(١) اتفق عامة الفقهاء المعاصرين على حرمة الفوائد البنكية انظر: فتاوى الزرقا ص ٥٨٢، الاقتصاد الإسلامي والقضايا المعاصرة للسالوس ٢٨٥/١ ـ ٤٧٠ متضمن الرد على الذين أباحوه (د. عبدالمنعم نمر، د. سيد طنطاوي، د. الفنجري وغيرهم)، فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية رقم (٢٧٥٥)، (٤٦٨١)، الربا في المعاملات المصرفية المعاصرة للدكتور السعيدي ٩٠٩/٢ ـ ٩٤٢، دار طيبة، الطبعة الأولى ١٤٢٠ هـ، قرار مجمع الفقه الإسلامي رقم (١٠) في دورته الثامنة عام ١٤٠٦ هـ، انظر مجلة المجمع العدد الثاني ٧٣٥/٢ ـ ٨١٣، الفتاوى الشرعية في المسائل الاقتصادية ج ٢ رقم (١٦٨) الخاصة ببيت التمويل الكويتي.

(٢) انظر اتفاق الفقهاء على ضمان المقترض: المحلى ١٤٥/٨ رقم (١٦٥٢)، المنثور في القواعد ٣٤٥/٢، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٥٧٥، موسوعة الإجماع لسعدي أبو جيب ٨٨١/٢، طبعة إدارة إحياء التراث الإسلامي بقطر.

أما عن حكم رهن صاحب الحساب الجاري أو الودائع الاستثمارية لماله المودَع في حسابه توثيقاً لدين قد يجب عليه لسبب أو آخر، فهذا حكمه عند الجمهور عدم الجواز لأن المرهون عندهم يجب أن يكون عيناً متقوماً يجوز بيعه، فلا يصح الدين أن يكون رهناً والحساب الجاري يعتبر دين في ذمة البنك. فلا يصلح رهنه على قول جمهور الفقهاء[1].

أما المالكية فقد جوّزوا رهن الدين عند المدين وغيره ولكنهم اشترطوا لصحة رهنه عند المديون أن يكون أجل الدين المرهون مثل أجل الدين المرهون به أو أبعد منه[2].

---

(١) انظر: أحكام القرآن للجصاص ٦٣٦/١، فتح القدير ١٧٣/١٠ ـ ١٧٤، مغني المحتاج ٥٧/٣، كشاف القناع ٣٥٥/٣ ـ ٣٥٦.

(٢) انظر بلغة السالك ١٩٢/٣، حاشية الدسوقي ٢٣١/٣.

المبحث الثاني:
تطبيقات لبعض النوازل المعاصرة في الأحوال الشخصية والجنايات والقضاء وبعض الأمور الطبية

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: بعض النوازل المعاصرة في الأحوال الشخصية

المطلب الثاني: بعض النوازل المعاصرة في الجنايات والقضاء.

المطلب الثالث: بعض النوازل المعاصرة في الأمور الطبية.

المطلب الأول:

بعض النوازل المعاصرة في الأحوال الشخصية

وفيه ثلاثة مسائل

المسألة الأولى: الرضاع من بنوك الحليب.

المسألة الثانية: أطفال الأنابيب.

المسألة الثالثة: الحقوق المعنوية.

المسألة الأولى:
الرضاع من بنوك الحليب

المعنى:

قامت بنوك الحليب في الدول الأوربية والولايات المتحدة وغيرها بتجميع حليب أي امرأة مرضع تودّ المساهمة ببعض لبنها إما تبرعاً أو بمقابل مال عليه في تلك البنوك، وذلك لتغذية الأطفال الخدج أو ضعيفي النمو لحاجتهم الماسة للحليب الطبيعي أكثر من أي أنواع الحليب والألبان المصنّعة أو المستخرجة من البقر أو الغنم أو غيرها من الأنعام.

وهذه البنوك تقوم بتجميع هذه الألبان وتعقيمها وحفظها لاستخدامها في تغذية هؤلاء الأطفال في صورة ما سمي «بنك الحليب».

ويبقى السؤال عن حكم هذه النازلة وفي مدى جواز إقامة مثل هذه البنوك في الدول الإسلامية؟ وهل تجوز الرضاعة من لبن يجمع من أمهات متعددات وتقوم به الحرمة؟ كما هو الحال في بنوك الحليب في الغرب[1].

الحكم:

عرضت هذه النازلة على مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي، وقام المجمع بعرض النازلة من خلال دراسة فقهية وأخرى طبية وتبين منها ما يلي:

«أولاً: أن بنوك الحليب تجربة قامت بها الأمم الغربية، ثم ظهرت مع التجربة بعض السلبيات الفنية والعلمية فيها فانكمشت وقل الاهتمام بها.

ثانياً: أن الإسلام يعتبر الرضاع لحُمه كلحمة النسب يحرم به ما يحرم من النسب بإجماع المسلمين ومن مقاصد الشريعة الكلية المحافظة على النسب، وبنوك الحليب مؤدية إلى الاختلاط أو الريبة.

ثالثاً: أن العلاقات الاجتماعية في العالم الإسلامي توفر للمولود الخداج أو ناقص الوزن أو المحتاج إلى اللبن البشري في الحالات الخاصة ما يحتاج إليه من الاسترضاع الطبيعي، الأمر الذي يغني عن بنوك الحليب.

قرر ما يلي:

أولاً: منع إنشاء بنوك حليب الأمهات في العالم الإسلامي.

ثانياً: حرمة الرضاع منها، والله أعلم»[2].

---

(١) انظر مقدمة بحث د. القرضاوي ود. البار المنشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الثاني ١/٣٨٥و٣٩١.

(٢) مجموع قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي في مؤتمره الثاني بجدة عام ١٤٠٦هـ ص ١٦ ـ ١٧.

وهذا الرأي هو ما مال إليه كثير من الفقهاء المحدثين الذي اشتركوا في ندوة الإنجاب بالكويت عام **١٤٠٣**هـ وطالبوا بوضع احتياطات مشددة إذا دعت الضرورة إلى مثل هذه البنوك ومنها أن يكتب على كل قارورة اسم المتبرعة ويسجل ذلك في سجل خاص ويكتب اسم الطفل الذي تناول هذا اللبن ويسجل فيه الطفل ويعلم أهل الطفل اسم هذه المرضعة وذلك من أجل انتفاء المحاذير المترتبة على تناول حليب هذه البنوك(١).

ـ تقرير الاستدلال على حكم هذه النازلة:

خالف بعض الفقهاء المعاصرين الحكم الذي قرره مجمع الفقه الإسلامي وغيره وذهبوا إلى إباحة الرضاع من بنوك الحليب(٢). وهذا الخلاف مبني على خلاف سابق للفقهاء يدور حول مسألتين:

المسألة الأولى: معنى الرضاع الذي رتب الشرع عليه التحريم.

فجمهور العلماء من الحنفية والمالكية والحنابلة يرون أن كل ما يصل إلى جوف الصبي ويحصل به الغذاء فإنه رضاع سواء كان وجوراً بأن يصب اللبن في حلقة أو سعوطاً بأن يصب اللبن في أنفه وذلك استناداً لمعنى حديث ابن مسعود رضي الله عنه حيث قال رسول الله ﷺ: «**لا رضاع إلا ما أنشز العظم وأنبت اللحم**»(٣).

فالوجور ينبت اللحم وينشز العظم أما السعوط فلأنه سبيل لفطر الصائم فكان سبيلاً للتحريم بالرضاع كالفم ويدخل في ذلك ما لو حُلِب

---

(١) نقلاً من مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الثاني ٤٠٤/١.

(٢) ممن ذهب إلى هذا الرأي: الدكتور يوسف القرضاوي والشيخ عبداللطيف حمزة مفتي سابق لمصر. انظر رأيهم في المسألة والأدلة التي استدلوا بها. مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الثاني ٤٠٧/١ ـ ٤٠٩، ٤١٨و٤١٩.

(٣) رواه أبو داود في السنن، كتاب النكاح، باب في رضاعة الكبير رقمه (٢٠٥٢) ١٠/٣.

لبن المرأة في زجاجة ثم تناوله الطفل كما يُفعل في بنوك الحليب وغيرها[1].

وذهب الظاهرية إلى أن معنى الرضاع هو ما امتصه الراضع من ثدي المرضعة بفمه فقط، فأما من سُقي لبن امرأة فشربه من إناء أو زجاجة أو حلب في فمه فبلعه أو أطعمه بخبز أو طعام فهذا لا يحرّم شيئاً، وهو اختيار الليث بن سعد رحمه الله ورواية عن الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ[2].

وعلى هذا الرأي استند من أجاز الرضاع من بنوك الحليب على أنه ليس التقاماً من ثدي المرضع بل هو من خلال زجاجة تعطى للطفل فيشرب منها.

المسألة الثانية: التي انبنى عليها خلاف المعاصرين: هو الشك الواقع من اختلاط حليب أمهات كثيرات غير معلومات بعضه ببعض، ووجود الشك في عين المرضعات وعدد الرضعات لا يثبت حكم الرضاع لأن الأصل الإباحة فلا ننفيها إلا بيقين.

وهذا الرأي لأبي يوسف صاحب أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ وهو رواية أخرى عن أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ تخالف رأي محققي المذهب[3] وإلا فالجمهور من الفقهاء يرون أن الحرمة تثبت بهن جميعاً كما لو ارتضع من كل واحدة منهن[4].

فيترجح مما مضى أن مذهب جمهور الفقهاء السابقين والمحدثين هو الأولى بالاعتبار، ووجود المصلحة في تغذية بعض الأطفال الخدَّج وناقصي النمو لا يلغي ترتب الكثير من المفاسد على وجود بنوك الحليب.

---

(١) انظر رأي الجمهور: فتح القدير ٤١٩/٣، بداية المجتهد ٦٨/٣ ـ ٦٩، حاشية الدسوقي ٥٠٢/٢ ـ ٥٠٣، مغني المحتاج ١٢٦/٥، المغني ٣١٣/١١، كشاف القناع ٤٤٢/٥.

(٢) انظر: المحلى ١٨٥/١٠ ـ ١٨٧، المغني ٣١٣/١١.

(٣) انظر: فتح القدير ٤٣٤/٣ ـ ٤٣٥.

(٤) انظر: فتح القدير ٤٣٥/٣، حاشية الدسوقي ٥٠٣/٢، مغني المحتاج ١٢٦/٥، المغني ٣١٦/١١، كشاف القناع ٤٤٧/٥.

كما صرّح كثير من الأطباء الثقات بذلك، ومن تلك المحاذير:

الكلفة الباهظة للقيام ببنوك الحليب، كما أن الحليب الذي بها لا يقوم مقام الرضاعة الطبيعية من الثدي، مع احتمال إمكانية تلوثها بالميكروبات، كما تُفقد بها الفوائد العظيمة للرضاعة بالنسبة للأم أو الطفل، مع إمكانية تحول هذه البنوك إلى تجارة تؤدي إلى عدم الإرضاع من الأمهات المترفات كما تؤدي إلى حرمان أطفال الأمهات الفقيرات من الرضاعة لأن الأم تبيع لبنها للبنك بثمن جيد وتعطي طفلها بدلاً عنه اللبن الصناعي وبذلك تزداد المخاطر على هؤلاء الأطفال[(١)].

المسألة الثانية:
أطفال الأنابيب

المعنى:

تواضع علم الناس وعملهم على أن عملية الإنجاب في سيرها الفطري والشرعي تبدأ من التقاء عضوي التناسل بين الزوجين فيعلق حيوان الزوج المنوي ببييضة زوجته أمشاجاً في رحمها في ذلكم القرار المكين، لتنمو خلال عدة مراحل حيث تتكاثر الخلايا، وينفخ فيها الروح حتى تنتهي عملية الحمل بولادة المولود بإذن الله. وقد يحدث ألاّ تتم عملية التلقيح الطبيعية بين الزوجين فلا يحدث الإنجاب لأسباب عديدة، وقد يكون من بينها أن تكون المرأة أو الرجل عقيمين لا يستطيعان الإنجاب، والطب الحديث أثبت أن السبب الأعم في عقم النساء يكمن في انسداد قناة فالوب، ومعنى انسدادها عدم تمكن البييضة من شق طريقها إلى الرحم ومن هنا يستحيل وقوع الحمل، ففكر الأطباء في تخطي عائق القناة المسدودة بالتلقيح الصناعي؛ وذلك عن طريق الحصول على البييضة من مبيض المرأة بعملية

(١) انظر: بحث د. البار المنشور ضمن مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الثاني ٣٩١/١ ـ ٤٠٦.

جراحية، ثم إخصابها في المعمل بحيوان منوي، ثم تنمية البييضة المخصبة بعد اكتمال مراحل نموها الأولى في رحم الأم بواسطة إدخال هذا الأنبوب من خلال فتحة المهبل إلى الرحم، وقذف البييضة فيه بعد تلقيحها وزرعها في الرحم ليبدأ الحمل مساره الطبيعي المعروف[1].

هذه النازلة صورة من صور التلقيح الصناعي الأكثر والأغلب والتي أصبحت تعرف بـ «أطفال الأنابيب»، وقد تكاثرت الصور والوسائل لتحقيق رغبة الزوجة أو الزوج بالمولود، فخرجت للواقع مسائل مستجدة تحتاج إلى معرفة حكمها ومدى ثبوت النسب بها.

الحكم:

نظر مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في مؤتمره الثالث بعمَّان البحوث المقدمة في موضوع التلقيح الصناعي أو(أطفال الأنابيب) واستمع لشرح الخبراء والأطباء من أجل التصور الكامل لمعرفة حكم هذه النازلة. وبعد التداول الذي تبين منه للمجلس أن طرق التلقيح الصناعي المعروفة في هذه الأيام سبعة وهي أهم الطرق التي تستخدم في مجال التلقيح الصناعي ومن ثَمَّ قرر ما يلي:

«أولاً: الطرق الخمس التالية محرمة شرعاً، وممنوعة منعاً باتاً لذاتها أو لما يترتب عليها من اختلاط الأنساب وضياع الأمومة وغير ذلك من المحاذير الشرعية.

الأولى: أن يجري التلقيح بين نطفة مأخوذة من زوج وبييضة مأخوذة من امرأة ليست زوجته ثم تزرع تلك اللقيحة في رحم زوجته.

(١) انظر: أحكام النسب في الشريعة الإسلامية للدكتور علي محمد المحمدي ص ٢٢٠، نشر دار قطري بن الفجاءة في قطر الطبعة الأولى ١٤١٤هـ، بحث فضيلة الدكتور بكر أبو زيد المنشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الثالث ٤٣٢/١ ـ ٤٤٧ وبحث الدكتور محمد علي البار المنشور في نفس المجلة ٤٦١/١ ـ ٤٦٨.

الثانية: أن يجري التلقيح بين نطفة رجل غير الزوج وبييضة الزوجة ثم تزرع تلك اللقيحة في رحم الزوجة.

الثالثة: أن يجري تلقيح خارجي بين بذرتي زوجين ثم تزرع اللقيحة في رحم امرأة متطوعة بحملها.

الرابعة: أن يجري تلقيح خارجي بين بذرتي رجل أجنبي وبييضة امرأة أجنبية وتزرع اللقيحة في رحم الزوجة.

الخامسة: أن يجري تلقيح خارجي بين بذرتي زوجين ثم تزرع اللقيحة في رحم الزوجة الأخرى.

ثانياً: الطريقتان السادسة والسابعة لا حرج من اللجوء إليهما عند الحاجة مع التأكيد على ضرورة أخذ كل الاحتياطات اللازمة وهما:

السادسة: أن تؤخذ نطفة من زوج وبييضة من زوجته ويتم التلقيح خارجياً ثم تزرع اللقيحة في رحم الزوجة.

السابعة: أن تؤخذ بذرة الزوج وتحقن في الموضع المناسب من مهبل زوجته أو رحمها تلقيحاً داخلياً»(١).

وقد وافق هذا الحكم الذي قرره مجمع الفقه الإسلامي ما سبق أن حكم فيه المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي من منع أساليب التلقيح الصناعي الخمس الأولى وإباحة الطريقتين الأخيرتين مع اشتراط عدم اللجوء إليها إلا في حالة الضرورة القصوى وبمنتهى الاحتياط والحذر من اختلاط النطف أو اللقائح(٢).

---

(١) مجموع قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي بدورته الثالثة عام ١٤٠٧هـ قرار رقم (١٦) ص ٣٤ ـ ٣٥.

(٢) القرار الثاني للمجمع الفقهي الثاني في دورته الثامنة في مكة المكرمة لعام ١٤٠٥هـ.

وقد أخذت بفتوى المجمعين الكثير من جهات الإفتاء وأفراد المفتين في العالم الإسلامي[١].

- تقرير الاستدلال على حكم هذه النازلة:

نجد أن الطرق الخمس الأولى للتلقيح الصناعي قد اتفق على حرمتها أكثر الفقهاء والباحثين المعاصرين، وذلك لما تتضمن تلك العمليات من إدخال ببيضة زوجة لقحت بماء زوجها أو رجل آخر في رحم امرأة أجنبية أو في رحم تلك الزوجة من ماء رجل أجنبي عنها كما جاء في بعض الصور الخمس الأولى مما يؤدي إلى التقاء تلك العمليات بحقيقة الزنا المحرم، فالطفل المنتج منها هو كولد الزنا، لأنه مثله متكون من بذرتين إحداهما البييضة الأنثوية من الزوجة والأخرى ماء رجل ليس بزوجها، فلا يثبت له نسب من زوجها لأن الماء أو (البذرة الذكرية) ليست منه، كما لا يثبت للطفل نسب من صاحب البذرة الذكرية - إن كان معروفاً - لأنه ليس بزوج، للحديث: «**الولد للفراش وللعاهر الحجر**»[٢]، ولا هو في حالة شبهة، وإنما يلحق نسب الطفل بأمه حينئذٍ كما في الزنا الحقيقي.

والحالات الأخرى أدعى لتحقق صورة الزنا وضياع نسب الطفل وإفساد معنى الأمومة كما فطرها الله تعالى، وغير ذلك من المضار والمحاذير الشرعية ككشف العورات والتعدي على فراش رجل آخر أجنبي، ومقاصد الشرع جاءت بحفظ العرض والنسب وهذه الأنواع من التلقيحات الصناعية ضياع لتلك المقاصد وخطر على كيان المسلم ومجتمعه[٣].

---

(١) انظر: الفتاوى الشرعية في المسائل العصرية من فتاوى علماء البلد الحرام جمع الجريسي ص ٥٦٣، فتاوى الزرقا ص ٣٠١ - ٣٠٦، أحكام النسب في الشريعة للمحمدي ص ٢٢١ - ٢٣٠، مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الثالث ٤٢٩/١ - ٥١١.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب تفسير المشبهات رقمه (١٩٤٧).
ورواه مسلم في صحيحه كتاب النكاح باب الولد للفراش وتوقي الشبهات رقمه (١٤٥٧) ١٠٨٠/٢.

(٣) انظر: أحكام النسب في الشريعة للمحمدي ص ٢٤٤ - ٢٢٥، بحث د. بكر أبو زيد مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الثالث ٤٥٤/١ - ٤٥٨.

كما أن الطب المعاصر قد أفاد عن حصول أضرار أخرى تؤكد ما ذهب إليه الفقهاء المعاصرين ـ ولا تخفى حاجة الفقه المعاصر لمعرفة رأي أهل الاختصاص إذا تنازع حكم النازلة أكثر من جهة لها دخل في تصور حقيقة النازلة ـ ومن تلك الأضرار التي تكلم عنها أهل الطب:

أن التلقيح الصناعي باهظ التكاليف، ونسبة نجاحه في المراكز العالمية تقدر بـ ٣٠ ٪، وهي نسبة منخفضة مما يزيد من احتمالية الخطأ والضرر وحصول التشوهات الخلقية للأجنة، كذلك احتمالية حصول حدوث الأخطاء والخلط بين مني رجل مع غير زوجته أو بييضة امرأة مع مني رجل آخر ليس بزوجها وارد كبير وخاصة في البلاد النامية، كما قد يوجد فائض من مني بعض الرجال أو أجنة مجمدة في بعض المستشفيات قد يساء استخدامها أو تحصل التجارة بها مما يولد محاذير شرعية وخلقية لا يقرها عقل أو شرع[1].

أما الطريقة السادسة والسابعة من التلقيح الصناعي فقد أجازتها مجامع الفقه الإسلامي وعليه ذهب أكثر الفقهاء المعاصرين.

وقد بنى المجيزون حكمهم على أن عملية التلقيح تتم بين ماء الزوجين وتعاد إلى رحم الزوجة وهي كالمعاشرة الطبيعية بين الزوجين، لذا يثبت فيها النسب من الزوج صاحب الفراش، لأن الولد خلق من مائه وولد على فراشه، ولأن الإنجاب بهذه الطريقة يعد عملاً مشروعاً لا إثم فيه ولا حرج، وهو بعد هذا يكون في تلك الحالة سبيلاً للحصول على ولد شرعي يذكر به والده وبه تمتد حياتهما، وتكمل سعادتهما النفسية والاجتماعية، ويطمئنان على دوام العشرة وبقاء المودة بينهما.

وقواعد الشرع ومقاصده الكلية جاءت بما يكفل للعباد حفظ أنفسهم واستمرار تعاقبهم وحفظ نسلهم بأن لا يشوبه اختلاط مياه غير الأزواج أو ضياع أواصر الأنساب، وفي إباحة الطريقتين الأخيرتين من التلقيح الصناعي

---

(١) انظر: بحث د. محمد البار في مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الثالث ٤٦١/١ ـ ٤٦٨.

تأكيد على حفظ تلك المقاصد و تحقيق السعادة النفسية والاجتماعية للزوجين.

أما ما قد يشوب حكم الإباحة لتلك الطريقتين من احتمال اختلاط النطف واللقائح في أوعية الاختبار ولا سيما إذا كثرت ممارسته وشاعت، كذلك ما قد يحصل من تكشف للعورات المغلظة للزوج أو الزوجة أمام الأجانب، فإن هذه الاحتمالات قد تمنع حكم الإباحة ولذلك منع بعض الفقهاء المعاصرين جوازها بناءً على تلك الاحتمالات(١).

والذي يظهر من فتاوى المجامع الفقهية المجيزة للطريقتين الأخيرتين أنهم قيدوا الجواز بأن لا يلجأ إلى ممارسة ذلك التلقيح الصناعي إلا في حالة الضرورة القصوى، وبمنتهى الاحتياط والحذر من اختلاط النطف أو اللقائح والتأكد من خلال أطباء ثقات على نجاح العملية أو حصول غلبة الظن على نجاحها مع الحرص أن لا تكشف عورة المرأة إلا طبيبة مسلمة، أو رجل عند عدمها والضرورة قائمة(٢).

والمتأمل في كلام بعض الفقهاء السابقين نجد أنهم قد تكلموا عما يشبه التلقيح الصناعي ويدعم قول المجيزين من المعاصرين وهي مسألة: (استدخال المرأة مني زوجها في فرجها) ومن النقول في ذلك:

ما جاء في الفتاوى الهندية «أن رجلاً عالج جاريته فيما دون الفرج فأنزل فأخذت الجارية ماءه في شيء فاستدخلته في فرجها فعلقت، عند أبي حنيفة ـ رحمه الله تعالى ـ أن الولد ولده وتصير الجارية أم ولدٍ له»(٣).

---

(١) انظر: أحكام النسب في الشريعة للمحمدي ص ٢٢٣، الفتاوى الشرعية في المسائل العصرية من فتاوى علماء البلد الحرام ص٥٦٣.

(٢) انظر: القرار الثاني لمجمع الفقه التابع للرابطة في دورته الثامنة ص ١٥٠ ـ ١٥٧، من كتاب قرارات مجلس المجمع الفقهي طبعة رابطة العالم الإسلامي الطبعة الثالثة ١٤١٠هـ، مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الثالث ٤٧١/١ ـ ٥١٠.

(٣) الفتاوى الهندية ١١٤/٤، انظر: مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر (كتاب الإعتاق، باب الاستيلاء) ٥٣٤/٢، حاشية ابن عابدين ٦٩٠/٣.

وجاء في فتاوى الرملي ـ رحمه الله ـ: «سئل: عما لو استدخلت مني سيدها المحترم بعد موته فحبلت منه فهل يلحق به ويرث منه أم لا، وهل تصير أُمَّ ولدٍ بذلك أم لا لكونها بموته انتقلت لوارثه وهل فيها نقل أم لا؟

فأجاب: بأنه يثبت نسب الولد منه ويرث منه لكون منيِّه محترماً حال خروجه ولا يعتبر كونه محترماً أيضاً حال استدخاله خلافاً لبعضهم فقد صرّح بعضهم بأنه لو أنزل في زوجته فساحقت بنته فحبلت منه لحقه الولد وكذا لو مسح ذكره بحجر بعد إنزاله فيها فاستنجت به امرأة أجنبية فحبلت منه، ولا تعتبر أم ولدٍ له لانتفاء ملكه لها حال علوقها به»[1].

وسئل كذلك: «عمن تزوج بامرأة وأقامت معه مدة طويلة لم تحبل فذكر أن فلانة أتت لها بماء أجنبي تحمَّلت به فحبلت منه وصدّقها زوجها وتلك المرأة على ذلك فهل الحمل لاحق بالزوج ولا اعتبار بما ذكر أو يُعرض الولد على القائف؟

فأجاب: بأن الولد لاحق بالزوج لأن الولد للفراش ولا اعتبار بما ذكر»[2].

وجاء في حاشية شرحه للمنهاج: «لو ألقت امرأة مضغة أو علقة فاستدخلتها امرأة أخرى حرّة أو أمة فحلتها الحياة واستمرت حتى وضعتها المرأة ولداً لا يكون ابناً للثانية، ولا تصير مستولدة للواطئ لو كانت أمة لأن الولد لم ينعقد من منيِّ الواطئ ومنيِّها بل من مني الواطئ والموطوءة فهو ولد لهما. وينبغي أن لا تعتبر الأولى مستولدة به أيضاً حيث لم يخرج منها مصوراً»[3]. وذكرا المرداوي ـ رحمه الله ـ في الإنصاف: «ولو استدخلت منيَّ زوجٍ أو أجنبي لشهوة، ثبت النسب والعدّة والمصاهرة ولا تثبت رجعة ولا مهر المثل ولا يقرر المسمى»[4].

---

(١) فتاوى الرملي ٢٠٢/٤ و٢٠٣، انظر: تحفة المحتاج مع حواشي الشرواني وابن قاسم ٥٩١/١٣، نهاية المحتاج ٤٣١/٨.
(٢) فتاوى الرملي باب العدد (عدة الأمة المتحيرة).
(٣) حاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج ٤٣١/٨.
(٤) ٢٨٨/٨، انظر: كشاف القناع ٧٣/٥.

فهذه النصوص الفقهية وإن كانت توقعات فَرَضيّة فقد أصبحت واقعاً معاصراً ممثلاً في التلقيح الصناعي، ويمكن أن تكون هذه النصوص أمارات دالة للتعرف على حكمها الصحيح عند الفقهاء.

المسألة الثالثة:
الحقوق المعنوية

المعنى:

ظهرت اليوم أنواع من الحقوق الشخصية التي ليست أعياناً في نفسها، ولكن شاع تداولها في الأسواق عن طريق البيع والمعاوضة، وقد أقرت القوانين الوضعية بجواز بعضها، ومنعت من تداول بعضها، والأسواق في واقعنا المعاصر مليئة بمثل هذه المعاملات.

وقد أطلق عليها بعض المعاصرين بالحقوق المعنوية تميزاً لها عن الحقوق العينية وقد عرفها القانونيون بأنها «سلطة لشخص على شيء غير مادي هو ثمرة فكره أو خياله أو نشاطه كحق المؤلف في مؤلفاته العلمية وحق الفنان في مبتكراته الفنية وحق المخترع في مخترعاته وحق التاجر في الاسم التجاري والعلامة التجارية وثقة العملاء»(١).

وهذه الحقوق المعنوية يقصد بها من حيث التكييف الفقهي لها والتقريب لمعناها: ما يقابل الحقوق المالية سواء منها ما يتعلق بالأعيان المتقومة أو بالمنافع العارضة. كحق البائع في الثمن وحق المشتري في المبيع، وحق الشفيع في الشفعة، وكحقوق الارتفاق وحق المستأجر في السكنى(٢).

---

(١) الملكية في قوانين البلاد العربية للدكتور عبدالمنعم فرج الصدة ٩/١.

(٢) بحث د. البوطي الذي بعنوان «الحقوق المعنوية: حق الإبداع وحق الاسم التجاري، طبيعتها وحكم شرائها» المنشور في مجلة الفقه الإسلامي العدد الخامس ٢٣٩٨/٣. وسيأتي نقاش هذا التخريج في تقرير حكم النازلة.

وقد قام الكثير من الباحثين المعاصرين بتجلية الحكم عن هذه النازلة وبحثها من الناحية الفقهية تحت عدة مسميات منهم من أطلق عليها الحقوق الأدبية ومنهم من أطلق عليها حق الابتكار[1] وقد أطلق بعضهم عليها الحقوق المجردة. وإن كان مصطلح الحقوق المعنوية هو الذي غلب استخدامه وشيوعه وأخذ به مجمع الفقه الإسلامي.

ولهذا كانت الحاجة لمعرفة الجواب عن هذه الواقعة وعن مدى جواز اعتبار الحقوق المعنوية مملوكة لأصحابها تجري عليها أحكام الأموال والأملاك الشخصية، كحق المؤلف في استغلال كتابه، والصحفي في امتياز صحيفته، والفنان في أثره الفني من الفنون الجميلة وكالحقوق الصناعية والتجارية مما يسمونه اليوم بالملكية الصناعية كحق مخترع الآلة ومبتدع العلامة الفارقة التي نالت الثقة، ومبتكر العنوان التجاري وغيرها من الحقوق المعنوية التي أصبحت أموالاً تباع وتشترى ومحفوظة لأصحابها لا يجوز الاعتداء عليها إلا بحق شرعي[2].

الحكم:

بحث مجمع الفقه الإسلامي حكم هذه النازلة بعد استماعه لبحوث ومناقشات أعضاء وخبراء المجمع حول هذه الحقوق المعنوية، ثم قرر فيها ما يلي:

«أولاً: الاسم التجاري، والعنوان التجاري، والعلامة التجارية، والتأليف والاختراع أو الابتكار، هي حقوق خاصة لأصحابها، أصبح لها في

---

(١) انظر: المدخل إلى نظرية الالتزام العامة في الفقه الإسلامي، تأليف الشيخ مصطفى الزرقا ص ٣١ ـ ٣٢، دار القلم دمشق الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ، حق الابتكار في الفقه الإسلامي المقارن تأليف فتحي الدريني ص ٩ ـ ١٠، مؤسسة الرسالة الطبعة الثالثة ١٤٠٤هـ.

(٢) انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الخامسة ٢٢٦٩/٣ ـ ٢٥٤٥، بحوث في قضايا فقهية معاصرة للعثماني ص ٧٧و ٧٨.

العرف المعاصر قيمة مالية معتبرة لتمول الناس لها وهذه الحقوق يعتد بها شرعاً، فلا يجوز الاعتداء عليها.

ثانياً: يجوز التصرف في الاسم التجاري أو العنوان التجاري أو العلامة التجارية ونقل أي منها بعوض مالي، إذا انتفى الغرر والتدليس والغش، باعتبار أن ذلك أصبح حقاً مالياً.

ثالثاً: حقوق التأليف والاختراع أو الابتكار مصونة شرعاً، ولأصحابها حق التصرف فيها، ولا يجوز الاعتداء عليها»(١).

وقد وافق الكثير من الفقهاء والباحثين المعاصرين على ما ذهب إليه مجمع الفقه الإسلامي من اعتبار هذه الحقوق وصيانتها(٢).

- تقرير الاستدلال على حكم هذه النازلة:

يمكن أن نناقش حكم الاستدلال في هذه النازلة من ناحيتين:

الأولى: بالتكييف الفقهي للحقوق المعنوية وبعض تخريجات المعاصرين لها.

والثانية: الأصل الذي أكسب هذا الحق الصفة المالية والملكية لأصحاب هذه الحقوق.

أما الناحية الأولى: وهي التكييف الفقهي للحقوق المعنوية:

فيقول الشيخ مصطفى الزرقا ـ رحمه الله ـ: «هذا النوع من الحقوق لم

---

(١) مجموع قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي، القرار رقم ٤٣ في دورته الخامسة عام ١٤٠٩هـ ص ٩٤.

(٢) انظر: حق الابتكار في الفقه الإسلامي المقارن للدريني ص ١٢٥ ـ ١٤٧، وفي ضمنه بحث الشيخ أبي الحسن الندوي ص ١٤٩ والدكتور عماد الدين خليل ص ١٦١، والأستاذ عبدالحميد طهماز ص ١٧٤، والدكتور وهبة الزحيلي ص ١٨٨، بحوث وقضايا فقهية معاصرة للعثماني ص ٧٧ ـ ١٢٦، بحوث مجمع الفقه الإسلامي العدد الخامس٣/٢٢٦٩ ـ ٢٥٤٥، الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة للسالوس ٧٤٨/٢ ـ ٧٤٩.

يكن معروفاً في الشرائع القديمة لأنه وليد العوامل والوسائل المدنية والاقتصادية الحديثة. فهو لا يدخل في الحقوق العينية لأنه لا يرد مثلها مباشرة على شيء مادي معين، كما أنه لا يدخل في الحقوق الشخصية لأنه لا يفرض تكليفاً خاصاً على شخص معين آخر غير صاحب الحق.

والقصد من إقرار هذه الحقوق إنما هو تشجيع الاختراع والإبداع كي يعلم من يبذل جهده فيهما أنه سيختص باستثمارهما وسيكون محمياً من الذين يحاولون أن يأخذوا ثمرة ابتكاره وتفكيره ويزاحموه في استغلالها»[١].

أما التكييف الفقهي الذي عمل به الفقهاء من أجل اعتبار الحقوق المعنوية وصيانتها شرعاً فقد اختلف الفقهاء المعاصرون في تكييف هذا الحق إلى عدة آراء منها:

أ ـ أن التكييف الفقهي للإنتاج الذهني المبتكر، أنه أقرب شبهاً بالثمرة، المنفصلة عن أصلها، منه بمنافع الأعيان إلى الإنتاج المبتكر، ينفصل عن صاحبه ليستقر في كتاب أو عين، فيصبح له بذلك كيان مستقل، وأثر ظاهر، ولا يتصور هذا في منافع الأعيان، ولذا نرى شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله يشبه هذه الثمرة بالمنفعة[٢]، من حيث أنها تُستوفي مع بقاء الأصل أي من حيث الاستيفاء لا من حيث الانفصال، مع فارق أساسي يرجع إلى طبيعة هذا الأخير، وهو أن الثمرة بانفصالها، لا يبقى لها بأصلها صلة، بخلاف الثاني[٣].

ب ـ القياس على المصنوعات، لأن الكتاب المؤلَّف كالمصنوع، والمؤلِّف كالصانع فكما أن من صنع جهازاً أو شيئاً فإنه يكون له، ومن حقّه منع غيره من الاستفادة منه، أو إجازته الاستفادة منه بالأجر أو المجان، فكذلك الكتاب.

---

(١) المدخل إلى نظرية الالتزام العامة في الفقه الإسلامي للزرقا ص ٣١.
(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٥٠٨/٢٠ و٥٠٩.
(٣) انظر: حق الابتكار للدريني ص ١٩.

وهو شيء متأكد متقوم، وليس حقاً محضاً غير متأكد ولهذا فإنه يورث، وممن خرَّجه على ذلك الشيخ أبو الحسن الندوي ـ رحمه الله ـ وقد أستأنس لرأيه بما نقله عن بعض العلماء المتقدمين الذين كانوا يمنعون من شاؤوا، ويأذنون لمن شاؤوا بأن يرووا عنهم، وروي عن بعضهم أنه كان يأخذ أجراً[1].

ج ـ قياسه على ما ورد عند بعض الفقهاء بشأن (النزول عن الوظائف بمال) وقد أجازهُ بعض فقهاء الحنفية[2] والشافعية[3] والحنابلة[4] وممن خرّجه على ذلك بعض الفقهاء المعاصرين باعتبار أن كلاً منهما من الحقوق، وهذا التجويز من قِبل الفقهاء لجريان العرف وحاجة الناس إليه[5].

د ـ وخرّ ج بعضهم ذلك قياساً على جواز أخذ الأجرة على فعل بعض الطاعات، كالإقامة والأذان والتدريس وتعلم القرآن مع أن الأصل عدم الجواز، ولكن استثنيت تلك الأمور استناداً إلى قاعدة (لا ينكر تغيّر الأحكام بتغير الأزمان)[6]. ومعنى ذلك قياس أمر استحساني على أمر استحساني وإذا كان هناك نصّ يخالف ذلك فإن العرف يصلح مخصصاً، كما خصّص المنع

---

(١) انظر: حق الابتكار للدريني ص ١٤٩ ـ ١٥١.

(٢) نقل ابن عابدين عن القيني في فتاواه أنه: ليس للنزول شيء يعتمد عليه، ولكن العلماء والحكام مشّوا ذلك للضرورة واشترطوا إمضاء الناظر لئلا يقع نزاع. انظر: حاشية ابن عابدين ٥١٩/٤ و٥٢٠.

(٣) انظر: نهاية المحتاج ٤٧٨/٥، وأقرّه الشبراملسي في حاشيته بل فرّع عليه جواز النزول عن الجوامك وهي مبلغ معلوم يقرر لرجل كعطاء من بيت المال. انظر: حاشية ابن عابدين ٥١٧/٤.

(٤) انظر: الإنصاف للمرداوي ٣٧٦/٦، كشاف القناع ٢١٦/٤.

(٥) انظر: حق الابتكار للدريني ص ١٥٦ و١٥٧، التخريج عند الفقهاء والأصوليين للباحسين ص ٣٥٩، بحوث في قضايا فقهية معاصرة للعثماني ص ١٠٣ ـ ١٠٨.

(٦) شرح القواعد الفقهية للشيخ أحمد الزرقا ص ٢٢٧.

من أخذ الأجرة على الطاعات[1].

وهناك بعض الفقهاء المعاصرين من خالف في اعتبار تلك الحقوق ومنع من استئثار المؤلف بكتابه وأنه يحق لكل ناشر كان، فرداً أو مؤسسة أن ينشر ما شاء من الكتب والرسائل العلمية وذلك تخريجاً على مصلحة ترويج الفكر الإسلامي وتحريره من كافة القيود ليصل إلى أكثر قدر من الناس[2].

ـ أما الأصل الذي اعتمده الفقهاء المعاصرون في إثبات هذه الحقوق فهو مستندٌ إلى مفهوم المال عند جمهور الفقهاء عدا بعض الأحناف إذ يعتبرون قوام الصفة المالية على المنفعة الشرعية والعرف.

فكل منفعة ذات قيمة مالية عرفاً تعتبر مالاً ولو لم تكن عيناً إذا كان مباحاً الانتفاع بها شرعاً[3].

والأصل الإباحة حتى يرد دليل التحريم، ولا مرية في توافر معنى تلك الحقوق المعنوية كما أن العرف المعتبر والمصلحة الشرعية القائمة على حفظ نتاج العقل والفكر تستلزم اعتبار هذه الحقوق وصيانتها من الاعتداء.

يقول د. فتحي الدريني: «إقرار الشارع لمالية الابتكار الذهني، بجريان المعاوضة فيه عرفاً عالمياً، وبالمصلحة المرسلة المتعلقة بالحق العام، هو ـ في الوقت نفسه ـ إقرار لعلاقة صاحبه به، وهذه العلاقة

---

(١) وقد قال بهذا التخريج الأستاذ عبدالحميد طهماز في كتاب حق الابتكار للدريني ص ١٧٥ و١٧٦، وكذلك الشيخ محمد سالم بن عبدالودود رحمه الله والشيخ يوسف القرضاوي في مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الخامس ٢٥٣٩/٣ ـ ٢٥٤٢.

(٢) وممن ذهب إلى ذلك الشيخ تقي الدين النبهاني في كتاب حق الابتكار للدريني ص ١٦٢ ـ ١٦٣ ـ وكذلك الشيخ عبدالله ابن بيه في مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الخامس ٢٥٣٤/٣.

(٣) انظر في المقصود بالمال: المجموع ٢٥٩/٩ ـ ٢٦١، كشاف القناع ١٥٢/٣، المنثور للزركشي ٢٢٢/٣، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٥٣٣، حاشية ابن عابدين ٥٠/٥ و٥١، المصباح المنير ص ٣٠٢، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية ١٩٤/٣ ـ ١٩٥.

اختصاصية، ولا نعني بالحق إلا هذا، وهي علاقة حقيقية قائمة فعلاً، بدليل صدور الإنتاج منه ونسبته إليه ومسؤوليته عنه، ولا يمكن تجاهلها أو إنكارها»[1].

(١) حق الابتكار ص ١٣٨ و١٣٩.

المطلب الثاني:

بعض النوازل المعاصرة في الجنايات والقضاء

وفيه ثلاث مسائل.

المسألة الأولى: الوفاة الدماغية تحت أجهزة الإنعاش.

المسألة الثانية: زراعة عضو استؤصل في حدّ أو قصاص.

المسألة الثالثة: الجناية في حوادث المرور.

المسألة الأولى:
الوفاة الدّماغية تحت أجهزة الإنعاش

المعنى:

يكاد يتفق الفقهاء أن حقيقة الموت مفارقة الروح البدن، وحقيقة هذه المفارقة يتأتى بخلوص الأعضاء كلها عن الروح، بحيث لا يبقى من أجهزة البدن ما فيه صفة حياتية[1].

---

(١) انظر: التعريفات للجرجاني ص ٣٠٤ ـ ٣٠٥، أنيس الفقهاء للقونوي ص ١٢٣، المصباح المنير ص ٣٠١.

ويتفق أهل الطب مع الفقهاء في الحكم على عامة الوفيات بالوفاة بمفارقة الروح البدن، ولكن يرى الأطباء أن نهاية الحياة الإنسانية هي بموت جذع الدماغ لا بتوقف القلب والدورة الدموية وقد يحصل أن يموت الدماغ وتتأكد علامات موته بالفحص الطبي وعدم حركته وديمومة غيبوبته.

ولكن بواسطة العناية المركزة ووجود أجهزة الإنعاش؛ يبقى قلبه مستمراً في النبض ونَفَسه مستمراً ما دامت أجهزة الإنعاش باقية عليه وبمجرد رفعها عنه يتوقف القلب والتنفس تماماً.

وهنا ترد أسئلة على هذه الواقعة المستجدة، في حكم رفع أجهزة الإنعاش عن المتوفي دماغياً؟ ثم هل تنسحب أحكام الميت عليه من التوارث وغيره وقد توفي دماغياً مع بقاء نبضات قلبه ونَفَسه؟[١]

الحكم:

نظر مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في موضوع الوفاة الدماغية وبقائه تحت أجهزة الإنعاش وتداول سائر النواحي التي أثيرت حول هذا الموضوع واستمع إلى شرح مستفيض من الأطباء المختصين في هذا الموضوع من أجل تكوين تصوّر واضح حول هذه النازلة ثم قرر ما يلي:

«يعتبر شرعاً أن الشخص قد مات وتترتب جميع الأحكام المقررة شرعاً للوفاة عند ذلك إذا تبينت فيه إحدى العلامتين التاليتين:

١ ـ إذا توقف قلبه توقفاً تاماً وحكم الأطباء بأن هذا التوقف لا رجعة فيه.

٢ ـ إذا تعطلّت جميع وظائف دماغه تعطلاً نهائياً، وحكم الأطباء الاختصاصيون الخبراء بأن هذا التعطيل لا رجعة فيه، وأخذ دماغه في التحلل.

(١) انظر: فقه النوازل لبكر أبو زيد ٢٢٥/١.

وفي هذه الحالة يسوغ رفع أجهزة الإنعاش على الشخص وإن كان بعض الأعضاء، كالقلب مثلاً لا يزال يعمل آلياً بفعل الأجهزة المركبة»[1].

وقد وافق هذا القرار توصيات المؤتمر الطبي الذي عقدته المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية تحت عنوان: «الحياة الإنسانية: بدايتها ونهايتها في المفهوم الإسلامي»[2] وكذلك وافق الدراسة التي أعدتها وزارة الصحة بالمملكة العربية السعودية[3].

- تقرير الاستدلال على حكم هذه النازلة:

إن المتوفي وفاة دماغية مع بقائه تحت أجهزة الإنعاش وبقاء قلبه ونَفَسه في حركة مستمرة لا يمكن الحكم عليه بالموت الحقيقي وذلك لوجود الاحتمالات الآتية:

أ - أن وفاته في هذه الحالة لم تكتسب اليقين بعد، وقاعدة الشرع: اليقين لا يزول بالشك وذلك لاحتمال رجوع الحياة للدماغ.

والشرع يتطلع لإحياء النفوس وإنقاذها وأن أحكامه لا تبنى على الشك.

ب - أن الشرع يحافظ على البنية الإنسانية بجميع مقوماتها ومن أصوله المطهرة المحافظة على الضروريات الخمس ومنها (المحافظة على النفس) ولهذا أطبق علماء الشرع على حرمة الجنين من حين نفخ الروح فيه.

ج - أن الأصل في الإنسان الحياة والاستصحاب من مصادر الشرع التبعية إذا جاءت بمراعاته ما لم يقم دليل قاطع على خلافه، ولهذا قالوا في

---

(١) مجموع قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي، القرار رقم ١٧ في الدورة الثالثة ١٤٠٧ هـ ص ٣٦.

(٢) وقد حضر هذا المؤتمر نخبة من الفقهاء والأطباء ورجال القانون، وكان في الفترة ما بين ٢٤ - ١٤٠٥/٤/٢٦هـ، في دولة الكويت. انظر: الاقتصاد والقضايا المعاصرة للسالوس ٨٣٩/٢ - ٨٤٢.

(٣) انظر: المرجع السابق ٨٤٣/٢ - ٨٤٨.

التقعيد: الأصل بقاء ما كان على ما هو عليه حتى يجزم بزواله[1].

ولهذه الاحتمالات لا نقطع بتحقق الموت وانسحاب أحكام الأموات عليه حتى يقطع الأطباء أن حياة المريض قد انتهت وبدأ دماغه بالتحلل وأصبح الشخص المريض ميؤس منه، حينئذٍ جاز للطبيب رفع آلة الإنعاش للأسباب الآتية:

أ ـ أن الطبيب في هذه الحالة لا يوقف علاجاً يرجى منه شفاء المريض وإنما يوقف إجراء لا طائل من ورائه في شخص محتضر بل يتوجه أنه لا ينبغي إبقاء آلة الطبيب والحالة هذه لأنه يطيل عليه ما يؤلمه من حالة النزع والاحتضار[2].

ب ـ أن في بقاء أجهزة الإنعاش على شخص ميؤس منه فيه جهد كبير لا طائل تحته والدراسات الطبية أثبتت أن كل من تحققت فيه شروط تشخيص موت الدماغ قد وصل إلى نقطة اللاعودة، أضف إلى هذا أن غرف الإنعاش والعناية المركزة في كل مستشفيات العالم محددة العدد وباهظة التكليف فمن الأولى أن يُصرف نفعها لمن ترجى حياته بدلاً من إهدارها بما لا جدوى منه[3].

ج ـ أن الفقهاء السابقين ذكروا ما يشبه المتوفي دماغياً وهو الجريح الذي لم يبق منه إلا مثل حركة المذبوح فإن قلبه يعمل وأعضاءه تتحرك ومع ذلك فلا يعامل معاملة الحي ولا يحكم له بحكم الحي، وما ذلك إلا لليقين الحاصل بأنه إلى الموت سائر، وأنه قد تجاوز نقطة اللاعودة ولم يبق من حياته ما يعتد به[4].

---

(١) انظر: فقه النوازل لبكر أبو زيد ٢٣٢/١.

(٢) انظر: المرجع السابق ٢٣٤/١.

(٣) انظر: الدراسة التي أعدتها وزارة الصحة بالمملكة العربية السعودية من كتاب: الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة للسالوس ٨٤٧/٢.

(٤) انظر: بحث الدكتور محمد الأشقر في مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الثالث ٦٦٩/٢ ـ ٦٧١.

يقول ابن عابدين ـ رحمه الله ـ عن حركة من في النزع: «ولا عبرة لانقباض وبسط اليد وقبضها، لأن هذه الأشياء حركة المذبوح ولا عبرة بها، حتى لو ذُبح رجل فمات وهو يتحرك لم يرثه المذبوح، لأن له في هذه الحالة حكم الميت كما في الجوهرة»[١].

وقال الإمام النووي ـ رحمه الله ـ: «وإن أنهاه رجل إلى حركة مذبوح: بأن لم يبق إبصار ونطق وحركة اختيار ثم جنى آخر فالأول قاتل ويعزّر الثاني»[٢] يقول الشربيني ـ رحمه الله ـ في شرح ذلك: و(حركة اختيار) وهي التي يبقى معها الإدراك وهي المستقرة ويقطع بموته بعد يوم أو أيام... واحترز بالاختيار عما إذا قطع الإنسان نصفين وبقيت أحشاؤه في النصف الأعلى فإنه ربما يتكلم بكلمات لا تنتظم وإن انتظمت فليست عن رؤية واختيار بل تجري مجرى الهذيان الذي لا يصدر عن عقل صحيح ولا قلب ثابت»[٣] وذكر ابن قدامة ـ رحمه الله ـ كلاماً قريباً منه[٤].

فهذه الحالات عند الفقهاء هي في حكم الميت وما يحدث منه من فعل أو تحرك لا عبرة به لأنه إلى الموت سائر قطعاً.

كما ينبغي ألا يحكم بالوفاة التي تترتب عليها الأحكام الشرعية كالتوارث وإنفاذ الوصايا ونحوها بمجرد رفع الآلة بل بيقين مفارقة الروح البدن عن جميع الأعضاء، والحكم في هذه الحالة من باب تبعّض الأحكام وله نظائره في الشرع كثيرة[٥].

---

(١) حاشية ابن عابدين ٢/٢٢٧.

(٢) المنهاج مع شرحه مغني المحتاج ٥/٢٢٦.

(٣) مغني المحتاج ٥/٢٢٦.

(٤) انظر: المغني ١٢/٧٥، كشاف القناع ٥/٥١٦.

(٥) يقول ابن القيم رحمه الله: «والشريعة طافحة من تبعّض الأحكام وهو محض الفقه وقد جعل الله سبحانه البنت من الرضاعة بنتاً في الحرمة والمحرمة وأجنبية في الميراث والإنفاق وكذلك بنت الزنا عند جمهور الأمة بنت في تحريم النكاح وليست بنتاً في الميراث وكذلك جعل النبي ﷺ ابن وليدة زمعة أخاً لسودة بنت زمعة في الفراش=

المسألة الثانية:
زراعة عضو استؤصل في حدّ أو قصاص

المعنى:

موضوع هذه النازلة يبحث في معرفة الحكم الشرعي في مسألة زراعة عضو استؤصل في حدٍّ أو قصاص وإعادته إلى محله بعملية من عمليات الطب الحديث.

فإذا قُطِعَ عضو الجاني قصاصاً، فهل يجوز له أن يعيده إلى محله بطريق الزراعة أو يعتبر ذلك إبطالاً لحكم القصاص؟ وكذا من قطعت يده أو رجله في حدّ كالسرقة أو الحرابة هل يجوز له أن يعيد عضوه المقطوع بعد استيفاء الحدّ؟

وهذه النازلة من المسائل المستجدة في عصرنا نتيجة ما وصل إليه التقدم الطبي في مجال زرع الأعضاء، والفقهاء الأوائل لم يبحثوا في هذه النازلة ولم يستنبطوا حكمها إلا ما ورد في بعض كتب الفقه من شواهد قريبة لها ضربها الفقهاء من أجل التمثيل والبيان وذلك لما توسعوا في الفقه التقديري والتفريع الافتراضي، وهي في عصرنا الحاضر إما نازلة واقعة أو متوقعة(١).

الحكم: .

بحث مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي هذه

= وأجنبياً في النظر لأجل الشبه بعتبة». انظر: أحكام أهل الذمة ٥٤٤/١، وللاستزادة: الفروع لابن مفلح ٥٢٨/٢ دار الكتب، مغني المحتاج ١٤٥/١.

فقه النوازل لبكر أبو زيد ٢٣٤/١، مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الثالث ٦٧٠/٢ و٦٧١.

(١) ذكر بعض الفقهاء مسائل قريبة من معنى هذه النازلة مثل: زرع المجني عليه عضوه المقطوع في قصاص وكذا الجاني لو أعاد عضوه المقطوع في قصاص. انظر ذلك: الفتاوى الهندية ١١/٦، البيان والتحصيل لابن رشد ١٧/١٦، الأم للشافعي ٧٣/٦، الإنصاف للمرداوي ١٠٠/١٠، كشاف القناع ٥٤٩/٥، بحث القاضي العثماني في مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد السادس ٢١٨١/٣ ـ ٢٢٠٠.

النازلة واطلع على البحوث الواردة إليه بخصوص زراعة عضو استؤصل في حد أو قصاص.

ومن خلال مناقشة أعضاء المجمع للنازلة ومراعاة مقاصد الشريعة من تطبيق الحدّ في الزجر والردع والنكال وإبقاءً للمراد من العقوبة بدوام أثرها للعبرة والعظة وقطع دابر الجريمة، ونظراً إلى أن إعادة العضو المقطوع تتطلب الفورية في عرف الطب الحديث، فلا يكون ذلك إلا بتواطؤ وإعداد طبي خاص ينبئ عن التهاون في جدية إقامة الحد وفاعليته.

قرر المجمع الحكم الآتي:

«أولاً: لا يجوز شرعاً إعادة العضو المقطوع تنفيذاً للحد لأن في بقاء أثر الحد تحقيقاً كاملاً للعقوبة المقررة شرعاً، ومنعاً للتهاون في استيفائها، وتفادياً لمصادمة حكم الشرع في الظاهر.

ثانياً: بما أن القصاص قد شرع لإقامة العدل وإنصاف المجني عليه، وصون حق الحياة للمجتمع، وتوفير الأمن والاستقرار، فإنه لا يجوز إعادة عضو استؤصل تنفيذاً للقصاص إلا في الحالات التالية:

أ ـ أن يأذن المجني عليه بعد تنفيذ القصاص بإعادة العضو المقطوع من الجاني.

ب ـ أن يكون المجني عليه قد تمكن من إعادة عضوه المقطوع منه.

ثالثاً: يجوز إعادة العضو الذي استؤصل في حد أو قصاص بسبب خطأ في الحكم أو في التنفيذ. والله أعلم»[١].

وما ذهب إليه المجمع من المنع قد وافق فيه قرار مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية إذ قرر عدم إعادة اليد المقطوعة في حد

---

(١) مجموع قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي، رقم القرار (٥٨) في الدورة السادسة ١٤١٠هـ ص ١٢٢.

إلى صاحبها، لأن المقصود من القطع: الزجر والردع لا الإيلام فقط[1]. وهو اختيار كثير من الفقهاء المعاصرين[2].

ـ تقرير الاستدلال على حكم هذه النازلة:

نجد أن حكم هذه النازلة قد نُظِر إليه من خلال مقاصد الشريعة وقواعدها الكلية المتعلقة بالحدود والقصاص، وإعادة العضو المقطوع في حد أو قصاص يتعارض مع مقاصد الشرع وكلياته وحكمته التي أرادها من تلك الأحكام، ويظهر ذلك من خلال ما يلي:

١ ـ يقول الله عز وجل: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[3] فقد شرع الله عز وجل حدّ السرقة وهو قطع يد السارق: لأن السرقة تؤدي إلى إتلاف المال وضياعه، والمال مخلوق لوقاية النفس والمحافظة عليها، فكانت الحكمة من شرعية حد السرقة هي المحافظة على المال وكذا المحافظة على النفس وعلى العرض، فمن تعدى على أموال الناس بالسرقة فعقوبته الحدّ الموجب لقطع عضوه الذي سرق به نكالاً من الله عز وجل في أن ينزجر الجاني ويرتدع الغير عن الإقدام والإفساد في الأرض.

وفي تجويز إعادة العضو المقطوع في الحد أو القصاص استدراك على الشارع في حِكمه ومقاصده التي شرع من أجلها الأحكام.

٢ ـ أن الحياة مخالطة للبدن، وحياة كل عضو بحسبه فالشرع حين حكم بقطع اليد حدّاً في السرقة، فهذا الحكم بالقطع لها شامل لجرمها وحياتها فصلاً لها عن البدن على التأبيد.

وعليه: فإن إعادتها فيه افتيات على الشرع في حُكمه.

---

(١) فتوى هيئة كبار العلماء رقم (١٣٦) تاريخ ١٤٠٦/٦/١٧ هـ.

(٢) انظر: بحوث مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد السادس ٢١٦٣/٣ ـ ٢٣٠٢.

(٣) سورة المائدة، آية: ٣٨.

٣ ـ جاء النص عن النبي ﷺ بحسم يد السارق بعد قطعها كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وفيه أن النبي ﷺ قال: «**اذهبوا به فاقطعوه ثم احسموه**»[(١)].

والحسم لأجل سدّ منافذ الدم حتى لا تؤدي إلى تلف النفس، فرتب النبي ﷺ الحسم على القطع، والقاعدة عند الأصوليين: (أن السكوت في مقام البيان يفيد الحصر)[(٢)].

وعليه: فليس ثمة بعد القطع إلا الحسم فحسب، ولذا فإن إعادة العضو استدراك على الشرع من هذا الوجه.

٤ ـ كذلك ثبت عن النبي ﷺ: «**أنه أتي بسارق فقطعت يده، ثم أمر بها فعلقت في عنقه**»[(٣)] فتعليق اليد في عنق السارق حكم شرعي من العقوبة الحدّية والقول بإعادتها فيه تفويت لاستكمال الحدّ وتمامه.

٥ ـ وفيما يتعلق بالقصاص فإنه حياة للأمة ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[(٤)]، وعدل في مماثلة العقاب وشفاء للبدن الموتور بفوات

---

(١) رواه الحاكم في المستدرك ٤٢٢/٤ رقم (٨١٥٠) وقال حديث صحيح على شرط مسلم، ورواه البيهقي في السنن الكبرى ٢٧١/٨، ورواه ابن حجر في المطالب العالية ١١٨/٢.

(٢) انظر: الفصول للجصاص ٧٣/٢، شرح الكوكب المنير ٤٤٦/٣، تحفة المحتاج مع حواشي الشرواني وابن قاسم ٦٨/٨.

(٣) رواه أبو داود في سننه، كتاب الحدود، باب تعليق يد السارق في عنقه رقمه (٤٤١١) ٨٩/٥.

ورواه الترمذي في سننه، كتاب الحدود، باب ما جاء في تعليق يد السارق رقمه (١٤٤٧) ٤١/٤. وقال حديث حسن غريب.

ورواه النسائي في سننه، كتاب قطع السارق، باب تعليق يد السارق في عنقه (٤٩٩٧) ٤٦٧/٤.

ورواه ابن ماجه في سننه كتاب الحدود، باب تعليق اليد في العنق رقمه (٢٥٨٧) ٨٦٣/٢.

(٤) سورة البقرة، آية: ١٧٩.

عضو منه عدواناً، ففي إعادة العضو المقطوع قصاصاً تفويت لهذه المعاني، وفي إعادة العضو المقطوع بحدّ إعادة لحياته وقد أهدر استقرار حياة الأمة ففي هذا نقص في الجزاء

والنكال، والله يقول في حق السارق والسارقة: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِۗ﴾[1] وفي حق العقوبات: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُواْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦۖ﴾[2] وفي خصوص القصاص ﴿وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌۚ﴾[3].

فإذا أعيد العضو المقطوع بقصاص لم تكن العقوبة مثلية على الدوام.

وقد استثنى مجمع الفقه الإسلامي إعادة العضو الذي استؤصل في القصاص إذا كان المجني عليه قد تمكن من إعادة عضوه المقطوع منه وأَذِنَ للجاني بعد تنفيذ القصاص أن يعيد عضوه المقطوع وذلك أن القصاص حق العباد فيه غالب فإذا أَذِن المجني عليه بعد القصاص أن يعيد الجاني عضوه المقطوع جاز للجاني فعل ذلك لأن المجني عليه يملك إسقاط القصاص كله إذا عفا عن حقه. ولكن بشرط أن يكون المجني عليه قد تمكن من إعادة عضوه الذي قطعه الجاني لتحصل حقيقة المماثلة بينهما، لأن من شرط القصاص المماثلة وقد تحقق بالقطع فلا يعيد الجاني عضوه المقطوع حتى يتمكن المجني عليه من إعادة عضوه كذلك لتحقيق المماثلة بينهما[4]. ويضاف إلى هذا أن بعض الشافعية وجماعة من الحنابلة وهو مقتضى مذهب الحنفية أن القصاص يحصل بإبانته العضو مرة واحدة ولكل واحد منهما

(أي الجاني والمجني عليه) أن يتصرف في جسمه بما يشاء سواء أذن المجني عليه أو لم يأذن أو أعاد عضوه المقطوع أو لم يعيده[5].

---

(١) سورة المائدة، آية: ٣٨.

(٢) سورة النحل، آية: ١٢٦.

(٣) سورة المائدة، آية: ٤٥.

(٤) انظر: إعلام الموقعين ٢٤٦/١ و٢٤٧، الفروق للقرافي ١٨٩/٤ ـ ١٩٠.

(٥) انظر: الفتاوى الهندية ١١/٦، الأم للشافعي ٧٣/٦، الإنصاف للمرداوي ١٠٠/١٠، كشاف القناع ٤٩/٥.

ومجمع الفقه الإسلامي قد أخذ بالقول الآخر الذي يشترط إذن المجني عليه وتمكنه من إعادة عضوه تحقيقاً لمقاصد القصاص والعدالة في مماثلة العقاب[1].

المسألة الثالثة:
الجناية في حوادث المرور.

المعنى:

إن موضوع حوادث المرور في وسائل النقل المعاصرة من الموضوعات الفقهية التي تحتاج إلى دراسة متقنة وبحث دقيق في نوازلها الجديدة وذلك بالنظر إلى الظروف المعاصرة التي تنوعت فيها صور الحوادث وجزئياتها، وكثرت واقعاتها للتوسع في استخدام الوسائل الجديدة السريعة السير. فأضحت واقعاً مشكلاً أمام القضاء لما يترتب على تلك الحوادث المرورية من ضمانات وجنايات وأضرار بالغة في الأرواح والأموال، مما جعلها من نوازل العصر الملحّة في معرفة أحكامها ورأي الشرع في مستجداتها.

وفقهاؤنا الأوائل قد تحدثوا في أحكام الكثير من حوادث السير مع بساطة وسائلها في عصرهم إلا أن ما دوّنوه في كتبهم ومصنفاتهم يعتبر للفقيه المعاصر قواعد ومنارات تدله على مناط الأحكام ووجه الاستنباط في أمثال نوازل المرور المعاصرة كحكم الالتزام بأنظمة المرور، ومدى مسؤولية السائق عما تحدثه سيارته أو مركبته من ضرر، وحكم ما تسببه البهائم من حوادث للسير في الطرقات وغيرها؟

الحكم:

بحث مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي

---

(١) انظر: بحث د. بكر أبو زيد وبحث القاضي العثماني وبحث د. وهبه الزحيلي وبحث الشيخ عبدالله بن منيع في موضوع هذه النازلة المنشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد السادس ٣/٢١٦٣ ـ ٢٢٤٣.

بعض الأحكام المتعلقة بحوادث المرور المعاصرة، وبعد اطلاعه على البحوث التي وردت إليه بهذا الشأن واستماعه للمناقشات العلمية التي دارت حوله، وبالنظر إلى تفاقم حوادث السير وزيادة أخطارها على أرواح الناس وممتلكاتهم، واقتضاء المصلحة سن الأنظمة المتعلقة بترخيص المركبات بما يحقق شروط الأمن كسلامة الأجهزة وقواعد نقل الملكية ورخص القيادة والاحتياط الكافي بمنح رخص القيادة بالشروط الخاصة بالنسبة للسن والقدرة والرؤية والدراية بقواعد المرور والتقيد بها وتحديد السرعة المعقولة والمحمولة، قرر المجمع ما يلي:

«أولاً:

أ ـ أن الالتزام بتلك الأنظمة التي لا تخالف أحكام الشريعة الإسلامية واجب شرعاً، لأنه من طاعة ولي الأمر فيما ينظمه من إجراءات بناءً على دليل المصالح المرسلة، وينبغي أن تشتمل تلك الأنظمة على الأحكام الشرعية التي لم تطبق في هذا المجال.

ب ـ مما تقتضيه المصلحة أيضاً سن الأنظمة الزاجرة بأنواعها، ومنها التعزير المالي لمن يخالف تلك التعليمات المنظمة للمرور لردع من يُعرِّض أمن الناس للخطر في الطرقات والأسواق من أصحاب المركبات ووسائل النقل الأخرى أخذاً بأحكام الحسبة المقررة.

ثانياً:

الحوادث التي تنتج عن تسيير المركبات تطبق عليها أحكام الجنايات المقررة في الشريعة الإسلامية، وإن كانت في الغالب من قبيل الخطأ، والسائق مسؤول عما يحدثه بالغير من أضرار، سواء في البدن أم المال إذا تحققت عناصرها من خطأ وضرر ولا يعفى من هذه المسؤولية إلا في الحالات الآتية:

أ ـ إذا كان الحادث نتيجة لقوة قاهرة لا يستطيع دفعها وتعذر عليه الاحتراز منها، وهي كل أمر عارض خارج عن تدخل الإنسان.

ب ـ إذا كان بسبب فعل المتضرر المؤثر تأثيراً قوياً في إحداث النتيجة.

ج ـ إذا كان الحادث بسبب خطأ الغير أو تعديه فيتحمل ذلك الغير المسؤولية.

ثالثاً:

ما تسببه البهائم من حوادث السير في الطرقات يضمن أربابها الأضرار التي تنجم عن فعلها إن كانوا مقصرين في ضبطها، والفصل في ذلك إلى القضاء.

رابعاً:

إذا اشترك السائق والمتضرر في إحداث الضرر كان على كل واحد منهما تبعة ما تلف من الآخر من نفس أو مال.

خامساً:

أ ـ مع مراعاة ما سيأتي من تفصيل، فإن الأصل أن المباشر ضامن ولو لم يكن متعدياً، وأما المتسبب فلا يضمن إلا إذا كان متعدياً أو مفرطاً.

ب ـ إذا اجتمع المباشر مع المتسبب كانت المسؤولية على المباشر دون المتسبب إلا إذا كان المتسبب متعدياً والمباشر غير متعد.

ج ـ إذا اجتمع سببان مختلفان كل واحد منهما مؤثر في الضرر، فعلى كل واحد من المتسببين المسؤولية بحسب نسبة تأثيره في الضرر، وإذا استويا أو لم تعرف نسبة أثر كل واحد منهما فالتبعة عليهما في السواء. والله أعلم»[(١)].

وقد قامت اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية

---

(١) مجموع قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي في دورته الثامنة عام ١٤١٤هـ قرار رقم (٧١) ص ١٦٢ ـ ١٦٤.

السعودية ببحث أحكام حوادث السيارات وتوصلت إلى جملة من الأحكام لا تختلف في عمومها عن قرار المجمع[1].

ـ تقرير الاستدلال على حكم هذه النازلة:

نجد أن الأحكام التي قررها المجمع بشأن حوادث السير مبنية في مجملها على دليل المصلحة المرسلة وبعض القواعد والضوابط الفقهية التي يمكن للقاضي والمفتي إدراج الكثير من النوازل المرورية المعاصرة ضمنها.

وبالنظر التفصيلي في القرار نلحظ ما يلي:

أولاً: أن المصلحة المرسلة هي دليل الالتزام بالأنظمة المرورية التي لا تخالف أحكام الشريعة لما في الالتزام بها وطاعة ولي الأمر فيما ينظمه من إجراءاتها من حفظ لمقصود الشرع في الأنفس والأموال ولو اقتضى الأمر إلى سن العقوبات الزاجرة لمن يخالف تلك الأنظمة المصلحية[2].

والعمل بالمصلحة المرسلة حجة عند الأكثر من أهل العلم[3].

ثانياً: أن من القواعد المهمة التي تضبط حقوق الناس في حوادث المرور؛ قول النبي ﷺ: «**لا ضرر ولا ضرار**»[4] وهذا الحديث يقرر قاعدة كلية هي من مبادئ الشريعة الإسلامية من رفع الضرر وتحريم الإضرار بالغير، وهذا الحديث إذا تأملنا فيه لا يكتفي بتحريم إضرار الغير فقط، بل يشير إلى وجوب الضمان على من سببه، وذلك لأن النبي ﷺ لم يبين هذا الأصل بصيغة النهي الذي يدل على التحريم فقط، بل إنه ﷺ ذكره بصيغة نفي الجنس، وفيه إشارة لطيفة إلى أنه كما يجب على الإنسان أن يجتنب

(١) انظر: مجلة البحوث الإسلامية العدد (٢٦) ١٤٠٩ هـ ص ٢٧ ـ ٧٧.
(٢) انظر: الاستصلاح والمصلحة المرسلة للزرقا ص ٥١، مجلة البحوث الإسلامية العدد (٢٦) ص ٦٥ و٦٦.
(٣) انظر: ص ٥٦١ من الرسالة.
(٤) سبق تخريجه ص ٢٧.

من إضرار غيره، كذلك يجب عليه، إن صدر منه شيء من ذلك، أن ينفي الضرر عن المضرور الذي أصابه، إما بردّه إلى الحالة الأصلية إن أمكن، وإما بتعويضه عن الضرر وأداء الضمان إليه، ليكون عوضاً عما فاته(١).

ومما يدل على وجوب تعويض المصاب، أحكام الديات المبسوطة في كتب الفقه والحديث ومن جملتها فيما يخصّ موضوعنا، حديث البراء بن عازب رضي الله عنه أن ناقةً له دخلت حائطاً لرجل فأفسدت فيه، فقضى رسول الله ﷺ أن على أهل الحوائط حفظها بالنهار، وأن ما أفسدت المواشي بالليل ضامن على أهلها(٢).

وهذا الحديث من أصرح الأدلة على أن من سبّب ضرراً لآخر فإنه ضامن لما أصابه، فالسائق للمركبات الناقلة مسؤول عما يحدثه بالغير من أضرار نتيجة الحوادث المرورية التي تقع به سواء كان الضرر في البدن أم المال بشرط تحقق عناصر الضمان، وجملتها كما قرّره الفقهاء: أن الضمان يتحقق بأمور ثلاثة:

التعدي والضرر وإفضائه إلى الإضرار بنفسه أو سببه المباشر(٣).

أما إذا وقع الحادث نتيجة لقوة قاهرة لا يستطيع دفعها أو بسبب خطأ الغير وتعديه فإنه لا يضمن قياساً على راكب البهيمة فإنه يضمن جناية يدها وفمها ووطئها برجلها ولا يضمن ما نفحت برجلها أو بذنبها لأنه لا يمكنه أن يمنعها منه، وكذا من نفّر البهيمة أو نخسها ضمن وحده جنايتها دون

---

(١) انظر: الضرر في الفقه الإسلامي للدكتور أحمد موافي ٣٣٠/١ ـ ٣٤٠، ٩٨٣/٢ ـ ١٠٣٠.

(٢) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب البيوع، باب المواشي تفسد زرع قوم ٢٠٥/٤ رقمه (٣٥٦٤).
وأخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الأحكام، باب الحكم فيما أفسدت المواشي ٧٨١/٢، رقمه (٢٣٣٢).

(٣) انظر: الفروق للقرافي ٢٨/٤ ـ ٢٩، قواعد ابن رجب ص ٢٧٤ ـ ٢٧٨، مجلة الأحكام الشرعية للشيخ أحمد القاري تحقيق د. عبدالوهاب أبو سليمان ود. محمد إبراهيم أحمد علي ص ٤٤٣ ـ ٤٤٦، مكتبة تهامة بجدة، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ.

المتصرف فيها لأنه المتسبب[1]. وحديث: «العجماء جرحها جبار»[2] محمولٌ على من لا يدّ له عليها وليس لها قائد أو راكب[3].

ثالثاً: ما تسببه البهائم من حوادث السير في الطرقات فيضمن أربابها الأضرار التي تنجم عن فعلها إن كانوا مقصرين في ضبطها، لعموم قضاء النبي ﷺ لأهل الحوائط بحفظها في النهار، وأن ما أفسدت المواشي بالليل ضامن على أهلها[4]، لتفريطهم في حفظها.

وما يترتب على إهمال هذه البهائم من مفاسد وأضرار وحوادث مفجعة جعلت من السائغ شرعاً أن يتحمل أربابها الضمان والمسؤولية الناجمة عنها لضررها ولمخالفة أصحابها الأنظمة واللوائح الآمرة بحفظها[5].

رابعاً: في حالة اجتماع المباشرة والتسبب في وقوع الحادث، فإن هناك بعض القواعد الفقهية التي قررها الفقهاء لمعرفة الضامن في الحادث هل هو المباشر أو المتسبب؟ ومن تلك القواعد:

- «المباشر ضامن، وأن لم يكن متعدياً»[6].
- «المسبب ضامن إن كان متعدياً»[7].

---

(١) انظر: فتح القدير ٣٥٢/١٠ ـ ٣٥٦، الكافي لابن عبدالبر ٤٠٨/٢، مغني المحتاج ٣٦٤/٥، المغني ٥٤٤/١٢، نيل المآرب ٢٥٨/٣، الإنصاف ٢٣٥/٦ ـ ٢٤٢، نيل الأوطار ٦٤/٧.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الديات، باب العجماء جبار رقمه (٦٩١٣)، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحدود، باب جرح العجماء والمعدن والبئر هدر رقمه (١٧١٠) ١٣٣٤/٣.

(٣) انظر: المغني ٥٤٤/١٢.

(٤) سبق تخريجه ص ٦٧٣.

(٥) وقد صدر من مجلس هيئة كبار العلماء ثلاثة قرارات بشأن حوادث المواشي لا سيما الإبل في دورة المجلس التاسعة، والثانية والعشرون، والسابعة والثلاثون وقد نظمت الحكومة لوائح للوقاية من ضرر المواشي على الطرق.

(٦) انظر القواعد الفقهية للشيخ أحمد الزرقا ص ٤٣٥ ـ ٤٥٤.

(٧) المرجع السابق ص ٤٥٥.

ـ «إذا اجتمع المباشر والمسبب، أضيف الحكم إلى المباشر»[1].

وقد ابتنى على هذه القواعد تحديد الضمان والمسؤولية الجزئية الواقعة عند حصول حوادث السير المشتركة[2].

(١) انظر: الفروق للقرافي ٢٨/٤، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٢٩٧، الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ١٩٠، القواعد الفقهية للشيخ أحمد الزرقا ص ٤٤٧، القواعد الفقهية للندوي ص ٣٨٥، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية للبورنو ص ٣٢٥.

(٢) انظر تطبيقات هذه القواعد في بحث: القاضي العثماني وبحث الشيخ عبدالقادر العماري في مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الثامن ١٧٧/٢ ـ ٣١٤، الضرر في الفقه الإسلامي للدكتور أحمد موافي ٩٨٣/٢ ـ ١٠٠٨، مجلة البحوث الإسلامية العدد (٢٦) ص ٢٧ ـ ٧٧.

المطلب الثالث:

بعض النوازل المعاصرة في الأمور الطبية

وفيه ثلاثة مسائل:

المسألة الأولى: نقل وزراعة الأعضاء.

المسألة الثانية: الاستنساخ البشري.

المسألة الثالثة: استعمال الكحول في الأدوية.

المسألة الأولى:
نقل وزراعة الأعضاء

المعنى:

تعتبر مهمة نقل وزراعة الأعضاء من المهمات الجراحية الحديثة التي طرأت في العصر الحاضر منذ سنوات قريبة، وقد كان فعلها قبل يعد ضرباً من المستحيل والخيال، وهذه المهمة تشتمل على ثلاث مراحل هي:

- المرحلة الأولى: أخذ العضو من الشخص المتبرع أو الحيوان المنقول منه.

- المرحلة الثانية: بتر نظيره، وتهيئة أطرافه في الشخص المنقول إليه.

ـ المرحلة الثالثة: وضع العضو المنقول في موضعه المهيأ له في الشخص المنقول إليه.

ولا يخلو المنقول منه العضو من أن يكون إنساناً سواء أكان حياً أو ميتاً، أو يكون حيواناً سواء كان ميتةً أو مذكى.

وقد تكلم الفقهاء المتقدمون ـ رحمهم الله ـ على بعض المسائل القريبة من موضعنا بصورة مجملة يمكن تخريج هذه النازلة عليها، أما أن يكونوا تكلموا فيها حقيقة أو صراحة فهذا لم يكن موجوداً في كتبهم وغير معروف في عصورهم لذلك اجتهد العلماء والباحثون في العصر الحاضر في معرفة حكم الشرع في هذه النازلة[1].

الحكم:

لقد صدرت في هذه النازلة فتاوى عديدة من الأفراد والهيئات والمجامع الطبية وكُتِبَ فيها العديد من البحوث والمقالات تباينت فيها وجهات النظر واختلف الفقهاء المعاصرون في حكمها بين من يرى الجواز ومن يرى عدمه[2].

أما عن رأي مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي فقد اطلع على الكثير من الأبحاث الفقهية والطبية الواردة إليه بخصوص انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حياً أو ميتاً، وفي ضوء

---

(١) انظر: أحكام الجراحة الطبية للدكتور محمد المختار الشنقيطي ص ٣٣٢ ـ ٣٣٣، حكم نقل الأعضاء في الفقه الإسلامي للدكتور عقيل بن أحمد العقيلي ص ١٥ ـ ١٦، مكتبة الصحابة بجدة ١٤١٢هـ.

(٢) انظر: أحكام الجراحة الطبية للدكتور محمد المختار الشنقيطي ص ٣٣٢ ـ ٤٠٣، حكم نقل الأعضاء في الفقه الإسلامي للدكتور العقيلي ص ٦٠ ـ ١٤٤، مجلة لبحوث الإسلامية العدد (٤) ١٣٨٩هـ ص ٧٢ ـ ٨١، فتاوى مصطفى الزرقا ص ٢٢٩ ـ ٢٣١، بحوث مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الرابع ٨٩/١ ـ ٥١٠، قرار المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورنه الثامنة عام ١٤٠٥، فتوى لجنة الإفتاء في المملكة الأردنية الهاشمية تاريخ ١٣٩٧/٥/٢٠ هـ.

المناقشات التي وجهت الأنظار إلى أن هذا الموضوع أمر واقع فرضه التقدم العلمي والطبي، وظهرت نتائجه الإيجابية المفيدة والمشوبة في كثير من الأحيان بالأضرار النفسية والاجتماعية الناجمة عن ممارسته من دون الضوابط والقيود الشرعية التي تصان بها كرامة الإنسان، مع إعمال مقاصد الشريعة الإسلامية الكفيلة بتحقيق كل ما هو خير ومصلحة غالبة للفرد والجماعة، والداعية إلى التعاون والتراحم والإيثار، وبعد حصر هذا الموضوع في النقاط التي يتحرر فيها محل البحث وتنضبط تقسيماته وصوره وحالاته التي يختلف الحكم تبعاً لها. قرر ما يلي:

«من حيث التعريف والتقسيم:

أولاً: يقصد هنا بالعضو أي جزء من الإنسان، من أنسجة وخلايا ودماء ونحوها، كقرنية العين. سواء أكان متصلاً به، أم انفصل عنه.

ثانياً: الانتفاع الذي هو محل البحث، هو استفادة دعت إليها ضرورة المستفيد لاستبقاء أصل الحياة أو المحافظة على وظيفة أساسية من وظائف الجسم كالبصر ونحوه. على أن يكون المستفيد يتمتع بحياة محترمة شرعاً.

ثالثاً: تنقسم صور الانتفاع هذه إلى الأقسام التالية:

١ ـ نقل العضو من حي.

٢ ـ نقل العضو من ميت

٣ ـ النقل من الأجنة.

الصورة الأولى: وهي نقل العضو من حي، تشمل الحالات التالية:

أ ـ نقل العضو من مكان من الجسد إلى مكان آخر من الجسد نفسه، كنقل الجلد والغضاريف والعظام والأوردة والدم ونحوها.

ب ـ نقل العضو من جسم إنسان حي إلى جسم إنسان آخر. وينقسم العضو في هذه الحالة إلى ما تتوقف عليه الحياة ومالا تتوقف عليه.

أما ما تتوقف عليه الحياة، فقد يكون فردياً، وقد يكون غير فردي، فالأول كالقلب والكبد، والثاني كالكلية والرئتين.

وأما ما لا تتوقف عليه الحياة، فمنه ما يقوم بوظيفة أساسية في الجسم ومنه ما لا يقوم بها. ومنه ما يتجدد تلقائياً كالدم، ومنه ما لا يتجدد، ومنه ما له تأثير على الأنساب والموروثات، والشخصية العامة، كالخصية والمبيض وخلايا الجهاز العصبي، ومنه ما لا تأثير له على شيء من ذلك.

الصورة الثانية: وهي نقل العضو من ميت:

ويلاحظ أن الموت يشمل حالتين:

الحالة الأولى: موت الدماغ بتعطل جميع وظائفه تعطلاً نهائياً لا رجعة فيه طبياً.

الحالة الثانية: توقف القلب والتنفس توقفاً تاماً لا رجعة فيه طبياً. فقد روعي في كلتا الحالتين قرار المجمع في دورته الثالثة[1].

الصورة الثالثة: وهي النقل من الأجنة، وتتم الاستفادة منها في ثلاث حالات:

- حالة الأجنة التي تسقط تلقائياً.
- حالة الأجنة التي تسقط لعامل طبي أو جنائي.
- حالة «اللقائح المستنبتة خارج الرحم».

من حيث الأحكام الشرعية:

أولاً: يجوز نقل العضو من مكان من جسم الإنسان إلى مكان آخر من جسمه، مع مراعاة التأكد من أن النفع المتوقع من هذه العملية أرجح من الضرر المترتب عليها، وبشرط أن يكون ذلك لإيجاد عضو مفقود أو

(١) انظر: ص ٦٦٠ من الرسالة.

لإعادة شكله أو وظيفته المعهودة له، أو لإصلاح عين أو إزالة دمامة تسبب للشخص أذى نفسياً أو عضوياً.

ثانياً: يجوز نقل العضو من جسم الإنسان إلى جسم إنسان آخر، إن كان هذا العضو يتجدد تلقائياً، كالدم والجلد، ويراعى في ذلك اشتراط كون الباذل كامل الأهلية، وتحقق الشروط الشرعية المعتبرة.

ثالثاً: تجوز الاستفادة من جزء من العضو الذي استؤصل من الجسم لعلة مرضية لشخص آخر، كأخذ قرنية العين لإنسان ما عند استئصال العين لعلة مرضية.

رابعاً: يحرم نقل عضو يتوقف عليه الحياة كالقلب من إنسان حي إلى إنسان آخر.

خامساً: يحرم نقل عضو من إنسان حي يعطل زواله وظيفة أساسية في حياته وإن لم تتوقف سلامة أصل الحياة عليها كنقل قرنية العينين كلتيهما، أما إن كان النقل يعطل جزءاً من وظيفة أساسية فهو محل بحث ونظر كما يأتي في الفقرة الثامنة.

سادساً: يجوز نقل عضو من ميت إلى حي تتوقف حياته على ذلك العضو، أو تتوقف سلامة وظيفة أساسية فيه على ذلك. بشرط أن يأذن الميت قبل موته أو ورثته بعد موته، أو بشرط موافقة وليّ أمر المسلمين إن كان المتوفي مجهول الهوية أو لا ورثة له.

سابعاً: وينبغي ملاحظة أن الاتفاق على جواز نقل العضو في الحالات التي تم بيانها، مشروط بأن لا يتم ذلك بوساطة بيع العضو. إذ لا يجوز إخضاع الإنسان للبيع بحال ما.

أما بذل المال من المستفيد، ابتغاء الحصول على العضو المطلوب عند الضرورة أو مكافأة وتكريماً، فمحل اجتهاد ونظر.

ثامناً: كل ما عدا الحالات والصور المذكورة، مما يدخل في أصل الموضوع، فهو محل بحث ونظر، ويجب طرحه للدراسة والبحث في دورة

قادمة، على ضوء المعطيات الطبية والأحكام الشرعية.»[(1)].

ـ تقرير الاستدلال على حكم هذه النازلة:

اعتمد قرار مجمع الفقه الإسلامي على عموم كثير من أدلة الكتاب والسنة وقواعد الفقه ومقاصد الشريعة والتخريج عل أقوال بعض الأئمة. ولعلنا من خلال النقاط الآتية أن نبين وجه الاستدلال بها ومنزع الحكم فيها:

أولاً: ابتنى جواز نقل العضو من مكان من جسم الإنسان إلى مكان آخر من جسمه على الضرورة أو الحاجة لحفظ بدن الإنسان من التلف أو المرض كما هو الحال في جراحات القلب والأوعية الدموية حيث يحتاج الطبيب إلى استخدام طعم وريدي أو شرياني لعلاج انسداد أو تمزيق في الشرايين أوالأوردة، وهذه الحالة أو غيرها أو جبت الترخيص للطبيب بالقيام بنقل العضو الصحيح مكان المريض بشرط تحقق النفع على وجه الغلبة وعدم وجود بديل يحقق الهدف المنشود من سلامة المريض مع التأكد من عدم ترتب ضرر أعظم على عملية النقل.

وهذا الحكم مبني على القياس: لأنه إذا جاز قطع العضو وبتره لإنقاذ النفس ودفع الضرر عنها فلأن يجوز أخذ جزء منه ونقله لموضع آخر لإنقاذ النفس أو دفع الضرر فيها أولى وأحرى[(2)].

ثانياً: حكم نقل عضو من إنسان حي إلى مثله ينقسم إلى قسمين:

أ ـ ما يؤدي نقل العضو إلى وفاة الشخص المنقولة منه كالأعضاء الفردية: القلب والكبد وغيرها وهذا يحرم لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى

---

(١) مجموع قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي القرار رقم (٢٦) في دورته الرابعة ١٤٠٨هـ ص ٥٧ ـ ٦٠.

(٢) انظر: أحكام الجراحة الطبية للدكتور محمد المختار الشنقيطي ص ٣٣٥، بحث الدكتور بكر أبو زيد (التشريح الجثماني والنقل والتعويض الإنساني) في مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الرابع ١/١٨٠ و١٨١.

ٱلتَّهۡلُكَةِ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمۡ رَحِيمٗا﴾[2] وتبرع الإنسان بأعضائه إلى شخص آخر لا شك أنه يفضي إلى قتل الإنسان لنفسه وهلاكها كما أنه جلب مصلحة تفوت مثلها أو أعظم منها فلا يجوز التبرع حينئذٍ ولا يجوز للطبيب الجراح القيام بنقل هذه الأعضاء لأن في ذلك عدوان على الإنسان أو إعانة على الإثم.

ب ـ أما نقل الأعضاء التي لا يؤدي نقلها إلى وفاة الشخص المنقولة منه كنقل الكلية أو الجلد مكان الجلد المحروق فهذه المسألة حصل فيها خلاف كبير بين المعاصرين[3] اختار مجمع الفقه الإسلامي الجواز بناءً على الأدلة التالية ـ وهي الأدلة التي استدلوا بها في جواز نقل الأعضاء من الموتى أيضاً لتداخل الصورتين في الأحكام حيث رأى المجمع الجواز فيها أيضاً:

١ ـ استدلوا بعدد من الآيات منها:

ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحۡمَ ٱلۡخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيۡرِ ٱللَّهِۖ فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ﴾[4].

---

(١) سورة البقرة، آية: ١٩٥.

(٢) سورة النساء، آية: ٢٩.

(٣) اختلف المعاصرون في هذه المسألة وفي ضمنها نقل الأعضاء من الموتى إلى قولين: مجيز ومانع، فمن المانعين: الشيخ الشعراوي والغماري والسنبهلي وحسن الشاذلي وغيرهم، ومن المجيزين: العديد من الهيئات ولجان الفتوى كهيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية ولجنة الفتوى في الأردن والكويت ومصر والجزائر ومن العلماء طائفة منهم الشيخ السعدي وإبراهيم اليعقوبي وجاد الحق وعبد الجليل شلبي وغيرهم. انظر: أحكام الجراحة الطبية للشنقيطي ص ٣٥٣ ـ ٣٥٧، مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الرابع ٩٠/١ ـ ٤٩٠، قضايا فقهية معاصرة للسنبهلي ص ٦٧ دار القلم الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ، وشفاء التباريح والأدواء في حكم التشريح ونقل الأعضاء لليعقوبي ص ١٠١ ـ ١٠٨، توزيع مكتبة الغزالي دمشق، الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ.

(٤) سورة البقرة، آية: ١٧٣.

وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾... إلى قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾(١).

وقوله تعالى: ﴿فَكُلُوا۟ مِمَّا ذُكِرَ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ إِن كُنتُم بِـَٔايَـٰتِهِۦ مُؤْمِنِينَ ﴿١١٨﴾ وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا ذُكِرَ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾(٢).

فوجه الدلالة من هذه الآيات: أنها اتفقت على استثناء حالة الضرورة من التحريم المنصوص عليه فيها والإنسان المريض إذا احتاج إلى نقل العضو فإنه سيكون في حكم المضطر لأن حياته مهددة بالموت كما في حالة الفشل الكلوي، وتلف القلب ونحوهما.

٢ ـ ويستدل أيضاً على الجواز بعموم قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾(٣)، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَـٰنُ ضَعِيفًا﴾(٤)، وقوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾(٥) وغيرها من الآيات التي تدل على أن مقصود الشرع التيسير على العباد لا التعسير عليهم، وفي إجازة نقل الأعضاء الآدمية تيسير على العباد ورحمة بالمصابين والمنكوبين وتخفيفاً للألم وكل ذلك موافق لمقصود الشرع.

٣ ـ كما يقوم قول المجيزين على أدلة من العقل منها:

ـ أن جواز التداوي بنقل الأعضاء الآدمية كجواز التداوي بلبس الحرير لمن به حكة أو جواز استعمال الذهب لمن احتاج إليه بجامع وجود الحاجة الداعية إلى ذلك في كلا الأمرين.

---

(١) سورة المائدة، آية: ٣.
(٢) سورة الأنعام، آية: ١١٨ ـ ١١٩.
(٣) سورة البقرة، آية: ١٨٥.
(٤) سورة النساء، آية: ٢٨.
(٥) سورة المائدة، آية: ٦.

ـ أن الفقهاء رحمهم الله نصّوا على جواز شق بطن الميت لاستخراج جوهرة الغير إذا ابتلعها الميت[1]، فلأن يجوز نقل أعضاء الميت أولى وأحرى لمكان إنقاذ النفس المحرمة التي هي أعظم حرمة من المال.

٤ ـ كذلك ابتنى قرار المجمع على بعض القواعد الفقهية مثل:

قاعدة: (الضرر يزال)[2]، وقاعدة (الضرورات تبيح المحظورات)[3]، وقاعدة (إذا ضاق الأمر اتسع)[4]، فهذه القواعد وما في معناها دلت على الترخيص للمتضرر بإزالة ضرره ولو بالمحظور. والمريض المصاب بتلف عضوٍ مقامه يعتبر مقام اضطرار وفيه ضيق ومشقة والشريعة قد رفعت الحرج عن العباد.

وقد يستدل بقاعدة (الأحكام تتغير بتغير الأزمان)[5] وذلك أن نقل الأعضاء قبل أن يترقى الطب يعتبر ضرراً وخطراً فناسب حكمه التحريم أما وقد تقدم الطب وأصبحت عمليات نقل الأعضاء سهلة ميسورة وعلاجاً نافعاً فإن الحكم قد يتغير إلى الجواز.

٥ ـ التخريج على أقوال بعض الأئمة في تجويز نقل الأعضاء.

ـ من ذلك ما جاء عن الإمام الكاساني رحمه الله «أن عصمة النفس لا تحتمل الإباحة بحال... بخلاف الأطراف لأن عصمة الطرف تحتمل الإباحة في الجملة فجاز أن يؤثر الأمر فيها... فلو قال له: اقطع يدي فقطع فلا

---

(١) انظر: المحلى ٣/٣٩٥، المغني ٣/٤٩٨، حاشية الدسوقي ١/٤٢٠، نهاية المحتاج ٣/٣٩، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ١٧٨، أحكام الجراحة الطبية للدكتور محمد الشنقيطي ص ٣٧٥.

(٢) الأشباه والنظائر للسيوطي ص ١٧٣، الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٩٤، شرح القواعد الفقهية للشيخ أحمد الزرقا ص ١٧٩.

(٣) الأشباه والنظائر للسيوطي ص١٧٣، الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٩٤، شرح القواعد الفقهية للشيخ أحمد الزرقا ص١٨٥.

(٤) الأشباه والنظائر للسيوطي ص١٧٢، الأشباه والنظائر لابن نجيم ص٩٣، شرح القواعد الفقهية للشيخ أحمد الزرقا ص١٦٣.

(٥) شرح القواعد الفقهية للشيخ أحمد الزرقا ص ٢٢٧.

شيء عليه ـ أي على القاطع ـ بالإجماع لأن الأطراف يسلك بها مسلك الأموال وعصمة الأموال تثبت حقاً له فكانت محتملة للسقوط بالإباحة والإذن كما لو قال له: اتلف مالي فأتلفه»[1].

ـ ما جاء عن بعض الفقهاء من تجويز قتل الآدمي غير معصوم الدم وأكل لحمه عند الاضطرار[2].

ومعلوم أن الشخص المريض قد بلغ حالة الاضطرار كما في مرض الفشل الكلوي، ومرض القلب الذي يهدد صاحبه بالموت، وقد نص هؤلاء الفقهاء على جواز أكل المضطر للحم الميت غير المعصوم والمعصوم مع أن الأكل يوجب استنفاذ الأعضاء فلأن يجوز النقل والتبرع الموجب لبقائها ودوامها أولى وأحرى، وحرمة الحي أولى من حرمة الميت في الأصل فكذلك في مسألتنا هذه[3].

فهذه الأدلة وغيرها قد ابتنى عليها جواز نقل الأعضاء من إنسان حي إلى حي مثله ويدخل فيها نقل الأعضاء من إنسان ميت إلى حي.

ثالثاً: أن المجيزين لنقل أو زراعة الأعضاء قد اشترطوا في جواز هذه الجراحات عدّة شروط منها:

١ ـ تحقق قيام الضرورة بطريقة اليقين، بأي دلالة يقوم بها اليقين كإخبار طبيب حاذق بضرورة عملية النقل وإلا هلك المريض.

---

(١) بدائع الصنائع ٢٣٦/٧ بتصرف.

(٢) انظر: المجموع للنووي ٤١/٩ ـ ٤٢، وقال: إن فيهما وجهين في المذهب وبالجواز ذهب إمام الحرمين وحكاه النووي رحمه الله عن الجمهور.

(٣) انظر للاستزادة في معرفة الأدلة وأوجه الاستنباط: أحكام الجراحة الطبية للدكتور محمد الشنقيطي ص ٣٣٧ ـ ٤٠٣، حكم نقل الأعضاء في الفقه الإسلامي للعقيلي ص ١٥ ـ ١٤٤، فتاوى مصطفى الزرقا ص ٢٢٩ ـ ٢٣١، قضايا فقهية معاصرة للسنبهلي ص ٦١ ـ ٧٠، وبحوث كلٍ من: الدكتور البار والدكتور بكر أبو زيد والدكتور البوطي والدكتور حسن الشاذلي والدكتور خليل الميس والدكتور عبدالسلام العبادي وغيرهم ضمن مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الرابع ٩١/١ ـ ٤٣١.

٢ ـ تحقق انحصار التداوي به، لعدم وجود بديل له يقوم مقامه، ويؤدي وظيفته بكفاءة.

٣ ـ أن تكون العملية بواسطة طبيب ماهر لا متعلم.

٤ ـ تحقق أمن الخطر على المنقول منه في حال النقل من حي.

٥ ـ غلبة الظن على نجاحها في المنقول إليه.

٦ ـ عدم تجاوز القدر المضطر إليه.

٧ ـ تحقق الموازنة بتقدير ظهور مصلحة المضطر المنقول إليه على المفسدة اللاحقة بالمنقول منه.

٨ ـ تحقق توفر شرط الرضا والطواعية والأهلية من المنقول منه.

كذلك يشترط لنقل العضو من ميت إذنه قبل الموت أو إذن ورثته لأن رعاية كرامته حق مقرر له في الشرع فلا ينتهك إلا بإذنه، وإذا كان المتوفي مجهول الهوية أو لا ورثة له فإن إذن ولي أمر المسلمين وموافقته شرط في الجواز.

٩ ـ توفر شرط الرضا في المنقول إليه أو إذن وليه إن كان قاصر الأهلية.

١٠ ـ توفر متطلبات العملية التي بلغها الطب، وإلا كان الطبيب مُفرِّطاً يتحمل تفريطه[١].

ومن خلال النظر في هذه الشروط نجد أنها ضوابط لحالة الاضطرار التي جوّز من أجلها العلماء نقل الأعضاء، ويمكن أن نرجع إلى بعض

---

(١) انظر: هذه الشروط: بحث الدكتور بكر أبو زيد (التشريح الجثماني والنقل والتعويض الإنساني) في مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الرابع ١٨٣/١ ـ ١٨٤، حكم نقل الأعضاء في الفقه الإسلامي للعقيلي ص ٧٩ ـ ٨٠، قرار المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته الثامنة ١٤٠٥هـ (القرار الأول)، فتاوى مصطفى الزرقا ص ٢٣٠ ـ ٢٣١.

القواعد المتفرعة من قاعدة (الضرر يزال) كقاعدة: (ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها) وكذلك (ما جاز بعذر بطل بزواله) وكذلك (الضرر لا يزال بالضرر) وكذلك (يتحمل الضرر الخاص لأجل دفع الضرر العام) وغيرها[(١)].

المسألة الثانية:
الاستنساخ البشري

المعنى:

من المعلوم أن سنة الله في الخلق أن ينشأ المخلوق البشري من اجتماع نطفتين اثنتين تشتمل نواة كل منهما على عدد من الصبغيات (الكروموسومات) يبلغ نصف عدد الصبغيات التي في الخلايا الجسدية للإنسان. فإذا اتحدت نطفة الأب (الزوج) التي تسمى الحيوان المنوي بنطفة الأم (الزوجة) التي تسمى البييضة، تحولتا معاً إلى نطفة أمشاج أو لقيحة، تشتمل على حقيبة وراثية كاملة، وتمتلك طاقة التكاثر. فإذا انغرست في رحم الأم تنامت وتكاملت وولدت مخلوقاً مكتملاً بإذن الله. وهي في مسيرتها تلك تتضاعف فتصير خليتين متماثلتين فأربعاً فثمانياً... ثم تواصل تضاعفها حتى تبلغ مرحلة تبدأ عندها بالتمايز والتخصص. فإذا انشطرت إحدى خلايا اللقيحة في مرحلة ما قبل التمايز إلى شطرين متماثلين تولد منهما توأمان متماثلان. وقد أمكن في الحيوان إجراء فصل اصطناعي لأمثال هذه اللقائح، فتولدت منها توائم متماثلة.

ولم يبلّغ بعد عن حدوث مثل ذلك في الإنسان. وقد عد ذلك نوعاً من الاستنساخ أو التنسيل، لأنه يولد نسخاً أو نسائل متماثلة، وأطلق عليه

---

(١) انظر هذه القواعد وغيرها: الأشباه والنظائر للسيوطي ص ١٧٦ ـ ١٧٩، الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٩٤ ـ ٩٧، الوجيز في إيضاح القواعد الكلية للبورنو ص ١٨٠ ـ ١٨٥، شرح القواعد الفقهية للشيخ أحمد الزرقا ص ١٨٧ ـ ٢٠٠، الضرر في الفقه الإسلامي للدكتور أحمد موافي ٢/٩٥٣ ـ ٩٤٥.

اسم الاستنساخ بالتشطير وثمة طريقة أخرى لاستنساخ مخلوق كامل، تقوم على أخذ الحقيبة الوراثية الكاملة على شكل نواة من خلية من الخلايا الجسدية، وإيداعها ببيضة منزوعة النواة، فتتألف بذلك لقيحة تشتمل على حقيبة وراثية كاملة، وهي في الوقت نفسه تمتلك طاقة التكاثر.

فإذا غرست في رحم الأم تنامت وتكاملت وولدت مخلوقاً مكتملاً بإذن الله.

وهذا النمط من الاستنساخ الذي يعرف باسم (النقل النووي) أو (الإحلال النووي للخلية البييضية) وهو الذي يفهم من كلمة الاستنساخ إذا أطلقت وهو الذي حدث في النعجة (دوللي) على أن هذا المخلوق الجديد ليس نسخة طبق الأصل، لأن بييضة الأم المنزوعة النواة تظل مشتملة على بقايا نووية في الجزء الذي يحيط بالنواة المنزوعة. ولهذه البقايا أثر ملحوظ في تحوير الصفات التي ورثت من الخلية الجسدية، ولم يبلّغ أيضاً عن حصول ذلك في الإنسان.

فالاستنساخ إذن هو: توليد كائن حي أو أكثر إما بنقل النواة من خلية جسدية إلى بييضة منزوعة النواة، وإما بتشطير بييضة مخصبة في مرحلة تسبق تمايز الأنسجة والأعضاء، ولا يخفى أن هذه العمليات وأمثالها لا تمثل خلقاً أو بعض خلق، قال الله عز وجل: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ۚ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾[1].

وقال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾ أَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ ﴿٥٩﴾ نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ﴿٦٠﴾ عَلَىٰ أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦١﴾ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٦٢﴾﴾[2].

وقال سبحانه: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ

---

(١) سورة الرعد، آية: ١٦.

(٢) سورة الواقعة، الآيات: ٥٨ ـ ٦٢.

مُّبِينٌ ﴿٧٧﴾ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴿٨٠﴾ أَوَلَيْسَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٨١﴾ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾[1].

وموضوع الاستنساخ أصبح في الوقت المعاصر من النوازل الملحة الذي ضجّت به وسائل الإعلام في العالم كله فكان لابد من بيان حكم الشرع فيه، وقد تناول هذه النازلة جملة من الباحثين المعاصرين وبعض الهيئات العلمية بغية الوصول إلى حكم الشرع فيها[2].

الحكم:

وقد بحث مجمع الفقه الإسلامي موضوع هذه النازلة وذلك بعد الاطلاع على كثير من البحوث الفقهية في الاستنساخ وبعد نظره في التوصيات الصادرة عن الندوة الفقهية الطبية التاسعة التي عقدتها المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالتعاون مع مجمع الفقه وبعض الجهات الأخرى عام ١٤١٨ هـ قرر ما يلي:

«أولاً: تحريم الاستنساخ البشري بطريقتيه المذكورتين أو بأي طريقة أخرى تؤدي إلى التكاثر البشري.

ثانياً: إذا حصل تجاوز للحكم الشرعي المبين في الفقرة (أولاً) فإن آثار تلك الحالات تعرض لبيان أحكامها الشرعية.

---

(١) سورة يس، الآيات: ٧٧ ـ ٨٢.

(٢) انظر: مجلة الأزهر الجزء السابع، السنة السبعون ١٤١٨هـ ص ١٠٦٦ ـ ١٠٧٤، مجلة الوعي الإسلامي العدد (٣٨٢) جمادى الآخرة ١٤١٨هـ ص ٤٤ ـ ٤٦، مجلة المسلم المعاصر العدد (٨٣) ١٤١٧هـ المقدمة، مجلة البيان العدد (١١٧ ـ ١١٨) ١٤١٨هـ، مجلة المجمع الفقهي التابعة لرابطة العالم الإسلامي العد (١٢) ١٤٢٠هـ ص ١٤٣ ـ ١٧٠.

ثالثاً: تحريم كل الحالات التي يقحم فيها طرف ثالث على العلاقة الزوجية سواءً كان رحماً أم بييضة أم حيواناً منوياً أم خلية جسدية للاستنساخ.

رابعاً: يجوز شرعاً الأخذ بتقنيات الاستنساخ والهندسةِ الوراثية في مجالات الجراثيم وسائر الأحياء الدقيقة والنبات والحيوان في حدود الضوابط الشرعية بما يحقق المصالح ويدرأ المفاسد.

خامساً: مناشدة الدول الإسلامية إصدار القوانين والأنظمة اللازمة لغلق الأبواب المباشرة وغير المباشرة أمام الجهات المحلية والأجنبية والمؤسسات البحثية والخبراء للحيلولة دون اتخاذ البلاد الإسلامية ميداناً لتجارب الاستنساخ البشري والترويج فيها.

سادساً: المتابعة المشتركة من قبل كل من مجمع الفقه الإسلامي والمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية لموضوع الاستنساخ ومستجداته العلمية، وضبط مصطلحاته، وعقد الندوات واللقاءات اللازمة لبيان الأحكام الشرعية المتعلقة به.

سابعاً: الدعوة إلى تشكيل لجان متخصصة تضم الخبراء وعلماء الشريعة لوضع الضوابط الخلقية في مجال بحوث علوم الأحياء «البيولوجيا» لاعتمادها في الدول الإسلامية.

ثامناً: الدعوة إلى إنشاء ودعم المعاهد والمؤسسات العلمية التي تقوم بإجراء البحوث في مجال علوم الأحياء «البيولوجيا» والهندسة الوراثية في غير مجال الاستنساخ البشري، وفق الضوابط الشرعية، حتى لا يظل العالم الإسلامي عالة على غيره، وتبعاً في هذا المجال.

تاسعاً: تأصيل التعامل مع المستجدات العلمية بنظرة إسلامية، ودعوة أجهزة الإعلام لاعتماد النظرة الإيمانية في التعامل مع هذه القضايا، وتجنب توظيفها بما يناقض الإسلام، وتوعية الرأي العام للتثبت قبل اتخاذ أي موقف، استجابة لقول الله تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمۡ أَمۡرٞ مِّنَ ٱلۡأَمۡنِ أَوِ ٱلۡخَوۡفِ

﴿أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾[1] والله أعلم»[2].

ـ تقرير الاستدلال في حكم هذه النازلة:

شمل قرار المجمع على حكم الاستنساخ والعديد من التوصيات المهمة في موضوعه، وسنقتصر على تقرير الاستدلال في حكم المجمع على هذه النازلة من خلال ما يلي:

أولاً: أن تحريم الاستنساخ البشري بجميع أنواعه مبني على عدة اعتبارات شرعية وصحيحة منها:

أ ـ أن نتائج الاستنساخ ليست مضمونة العواقب بل نسبة الفشل والخطأ فيها كبير جداً، ولما قام الأطباء باستنساخ الشاة (دوللي) وقعوا في ثلاثمائة تجربة فاشلة لم ينجح منها سوى تجربة واحدة، فتطبيقه على البشر لا يمكن إذ في ذلك تعريض لأعداد من الإنسان المشوه إلى الموت أو القتل، وشريعة الرحمن جاءت بحفظ الأنفس من كل ما يهدد بقاءها من ناحية الوجود والعدم، يقول الإمام الشاطبي رحمه الله مفصلاً معنى حفظ الأنفس في الشريعة:

«وحفظ النفس حاصل في ثلاثة معان، وهي: إقامة أصله لشرعية التناسل، وحفظ بقائه بعد خروجه من العدم إلى الوجود من جهة المأكل والمشرب وذلك ما يحفظه من الداخل، والملبس والمسكن وذلك ما يحفظه من الخارج. وجميع هذا مذكور أصله في القرآن ومبين في السنة»[3].

ولذلك جعلت الشريعة أعظم وسائل حفظ الأنفس تحريم الاعتداء

---

(١) سورة النساء، آية: ٨٣.

(٢) مجموع قرارات مجمع الفقه الإسلامي في دورته العاشرة ١٤١٨هـ قرار رقم (٩٤) ص ٢١٦ ـ ٢١٨.

(٣) الموافقات ٣٤٨/٤.

عليها ـ وهذا من جانب العدم ـ ولذلك قال الله عز وجل: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا﴾[1] ولا شك أن استنساخ البشر تعريض واضح لحياة تلك الأجنة الإنسانية لخطر التجارب الفاشلة، ولذلك ندت كثير من المؤسسات الغربية من قيام المعامل الطبية فيها من الاستنساخ الجيني للبشر[2].

ب ـ أن الأضرار والمساوئ المترتبة على القيام بعملية الاستنساخ تزداد تبعاً لازدياد تلك العملية على الحيوانات أثناء التجارب مثل إنتاج أجنة مشوهة، وإيقاف التطور الطبيعي في الكائنات الحية وقد يؤدي الاستنساخ في البشر إلى ارتفاع النعرة العنصرية القومية والنبرة الجنسية النوعية وذلك بمحاولة أصحاب كل عنصر قومي استنساخ المزيد منهم، وكذلك يؤدي إلى تجرد الإنسان من عواطفه ودوافعه الحميدة إلى أن يكون أقرب إلى الحيوانية لعدم ارتباطه بأم أو أب حقيقيين يربونه التربية الحسنة[3]. والقاعدة الفقهية في ذلك أن (الضرر يزال)[4].

ج ـ أن في الاستنساخ البشري في الصورة الحالية ضياع لنسب الجنين وقطع لرحمه الاجتماعي فمثلاً: إذا أرادت امرأة متزوجة أن تستنسل نسخة منها، فهل ستكون هذه النسخة ابنة لها أم امتداداً لذاتها؟ وما علاقة زوج المرأة بهذه النسخة هل سيعتبرها عندما تكبر امتداداً لزوجته أم ماذا؟ وهكذا تتولد من عملية الاستنساخ نماذج غريبة وشاذة تؤدي إلى حياة مضطربة سيئة على نفس الإنسان المستنسخ وتلاعب وعبث في النوع الإنساني المحترم.

---

(١) سورة النساء، آية: ٩٣.

(٢) انظر: مقال: ماذا وراء الاستنساخ؟ في مجلة البيان العدد (١١٨) ص ٦٥.

(٣) انظر: المقال السابق، ص ٥٤ ـ ٥٨، مجلة الأزهر عدد رجب ١٤١٨هـ ص ١٠٧٣، ١٠٧٤.

(٤) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص ١٧٦، الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٩٤، شرح القواعد الفقهية للزرقا ص ١٨٧.

يقول الشيخ الطاهر بن عاشور ـ رحمه الله ـ تعليقاً على أهمية حفظ النسب: «ولكنه لما كانت لفوات حفظه من مجموع هذه الجوانب عواقب كثيرة وسيئة يضطرب لها أمر نظام الأمة وتنخرم به دعامة العائلة اعتبر علماؤنا حفظ النسب في الضروري»[1].

د ـ إن الاستنساخ البشري عملية معقدة تُنتج في المعامل والمختبرات لا يتحقق فيها مقاصد التزاوج الطبيعي الذي أراده الله عز وجل بين الذكر والأنثى وجعله طريقاً لبقاء النسل وتكاثره وحصول المتعة واللذة والراحة النفسية بين الزوجين مما يحقق التكامل والنماء المثمر في الحياة الاجتماعية بين الناس يقول الله عز وجل: ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[2].

يتبين لنا مما سبق ذكره من أدلة وحجج وجه التحريم من الاستنساخ البشري الذي أفتى به مجمع الفقه الإسلامي وغيره.

ثانياً: أن الأخذ بتقنيات الاستنساخ والهندسة الوراثية في مجالات النبات والحيوان والأحياء الدقيقة جائز شرعاً لما فيها من منافع على الإنسان والمجتمع ودرء لكثير من المفاسد والأضرار في حياة الحيوان والنبات.

فالاستنساخ يساعد على الوصول إلى فهم أدق للأمراض الوراثية والتشوهات الجينية عند الحيوان والنبات مما يؤدي إلى إنتاج سلالات أفضل وأنفع لحياة الكائنات وبالتالي تعتبر نفع للإنسان كذلك يؤدي إلى تطورٍ في صناعة الدواء ومعرفة الأدواء التي قد تحفظ حياة الكائنات النباتية والحيوانية من خطر الأمراض والانقراض.

علماً أن هذا الجواز الشرعي للاستنساخ في مجال الحيوان والنبات

---

(١) مقاصد الشريعة ص ٨١.

(٢) سورة الروم، آية: ٢١.

والكائنات الدقيقة مشروط بتحقق المنافع والمصالح منه، ومتى أدى ذلك الاستنساخ إلى أضرار ومخاطر تفوق مصالحه فإنه يمنع ويحظر عمله ولو أدى إلى تكافؤ المصالح والمفاسد فإننا نطبق القاعدة الفقهية (درء المفاسد يقدم على جلب المصالح)[1].

المسألة الثالثة:
استعمال الكحول في الأدوية

المعنى:

انتشر في دول العالم ومنها البلاد الإسلامية استعمال الكحول أو (الأغوال) في صناعة الأدوية كحافظ لبعض المواد نظراً لخاصيته في قتل الجراثيم أو الميكروبات ومن ثَمَّ فإنه يحفظ هذه المواد لفترة طويلة دون نمو أي من البكتريا أو الجراثيم أو الميكروبات فيها.

كما يستعمل الكحول كسواغ لبعض الأدوية غير المستساغة لمرارة طعمها أو عبوصتها من أجل أن يتقبلها المرضى أثناء العلاج.

كما يستخدم الكحول أيضاً كمطهر للجلد أو للحقن قبل استخدامها.

ولهذا قامت كثير من شركات الأدوية بإضافة نسب كبيرة من الكحول في صناعة الأدوية فأصبحت هذه الأدوية واستعمالها من النوازل الحادثة التي ابتليت بها الأمة، فكانت الحاجة لمعرفة حكم الشرع في

---

(١) انظر: شرح الكوكب المنير ٤/٤٤٧، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ١٧٩، الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٩٩.
وللاستزادة في معرفة أوجه الاستنباط وأدلة حكم الاستنساخ البشري: مجلة الأزهر عدد رجب ١٤١٨هـ ص ١٠٦٦ ـ ١٠٧٤، مجلة الوعي الإسلامي العدد (٣٨٢) جمادى الآخرة ١٤١٨هـ، مجلة البيان العدد (١١٧ ـ ١١٨) ١٤١٨هـ.
قرار المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في الدورة الخامسة عشر المنعقدة عام ١٤١٩هـ بشأن استفادة المسلمين من علم الهندسة الوراثية.

استعمالها أو تناولها[1].

الحكم:

اختلف كثير من الفقهاء والباحثين المعاصرين في حكم استعمال الكحول في الأدوية فمنهم من ذهب إلى الجواز ومنهم من ذهب إلى التحريم ومنهم من فصل في الحكم[2].

وقد عرض سؤال على مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في حكم استعمال الكحول في الأدوية هذا نصه: «هناك كثير من الأدوية تحوي كميات مختلفة من الكحول تتراوح بين ٠،٠١ ٪ و٢٥ ٪ ومعظم هذه الأدوية من أدوية الزكام واحتقان الحنجرة والسعال وغيرها من الأمراض السائدة. وتمثل هذه الأدوية الحاوية للكحول ما يقارب ٩٥٪ من الأدوية في هذا المجال مما يجعل الحصول على الأدوية الخالية من الكحول عملية صعبة أو متعذرة فما حكم تناول هذه الأدوية؟».

وقد أجاب المجمع بما نصه: «للمريض المسلم تناول الأدوية المشتملة على نسبة من الكحول إذا لم يتيسر دواء خال منها، ووصف ذلك الدواء طبيب ثقة أمين في مهنته»[3].

---

(١) انظر: مجلة البحوث الفقهية المعاصرة العدد (٣٥) بحث د. عبدالفتاح محمود إدريس بعنوان (استخدام الكحول في الغذاء والدواء والتعقيم) ص ١٠٩ هـ، قضايا فقهية معاصرة للسنبهلي ص ٤٩.

(٢) انظر: المراجع السابقة، انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الثالث ١١٠٠/٢ ـ ١٤٠٧، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية الكويتية العدد (٣٠) بحث د. محمود حسن بعنوان (استعمال المواد النجسة والمحرمة في الغذاء والدواء) ص ١٤٩ ـ ٧٨، فتاوى شرعية للشيخ حسنين مخلوف ١٦٣/٢.

(٣) مجموع قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي في دورته الثالثة عام ١٤٠٧هـ قرار رقم (٢٣) ص ٤٥.

ـ تقرير حكم الاستدلال في هذه النازلة:

نجد أن الخلاف في حكم هذه النازلة مبني على الخلاف في جواز التداوي بالخمر إذ الكحول من جنس أنواع الخمور المسكرة. وهذه المسألة قد بحثها فقهاؤنا السابقون واختلفوا فيها إلى قولين:

القول الأول:

وذهب إليه الحنفية في المشهور عندهم والمالكية والشافعية في الأصح عندهم والحنابلة، إلى حرمة التداوي بالخمر[1].

القول الثاني:

وذهب إليه بعض الحنفية والشافعية في المرجوح عندهم إلى إباحة التداوي بالخمر[2].

وقد استدل أصحاب القول الأول بالسنة والمعقول، فمما ورد في السنة في ذلك:

ـ أن طارق بن سويد الجعفي[3] ـ رضي الله عنه ـ سأل النبي ﷺ عن الخمر فنهاه، أو كره أن يصنعها فقال: إنما أصنعها للدواء، فقال: «**إنه ليس بدواء، ولكنه داء**»[4].

ـ ويروى أن أم سلمة رضي الله عنها قالت: «اشتكت ابنة لي، فنبذت لها في كوز، فدخل النبي ﷺ وهو يغلي، فقال: «**ما هذا؟**».

---

(١) انظر: المبسوط ٢٨/٢٤، حاشية ابن عابدين ٢١٥/٥، بدائع الصنائع ١١٣/٥، حاشية الدسوقي ٣٥٣/٤، نهاية المحتاج ١٤/٨، المجموع ٥١/٩، المغني ٣٤٣/١٣، كشاف القناع ٧٧/٢.

(٢) انظر: حاشية ابن عابدين ٤١٥/٥، المجموع ٥١/٩، مغني المحتاج ٥١٩/٤.

(٣) هو طارق بن سويد الحضرمي أو الجعفي ويقال سويد بن طارق له صحبة وله حديث الأشربة ـ وهو الحديث الذي معنا ـ انظر ترجمته: تهذيب التهذيب ٤/٥، الإصابة ٢٨١/٣.

(٤) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الأشربة، باب تحريم التداوي بالخمر، ١٥٣٧/٣ رقمه (١٩٨٤).

فقلت: اشتكت ابنتي فنبذت لها هذا، فقال عليه الصلاة والسلام: «**إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم**» وفي رواية أخرى: فدفعه برجله فكسره وقال: «**إن الله لم يجعل فيما حرّم عليكم شفاء**»[1].

- ويروى عن أبي هريرة أنه قال: «نهى رسول الله ﷺ عن الدواء الخبيث»[2].

إلى غيرها من الأحاديث والآثار التي يتبين من مجموعها حرمة التداوي بالخمر أو أي نوع من أنواعه المسكرة.

- ومن المعقول:

- أن المسكر محرم لعينه، فلم يبح للتداوي به، قياساً على لحم الخنزير الذي لا يباح لذلك.

- إن الاستشفاء بعين الخمر لا يحل، لأن التداوي بها نوع انتفاع والانتفاع بالخمر محرم شرعاً من كل وجه، ثم إن الضرورة لا تتحقق في التداوي بها، لأنه لا بد أن يوجد غيرها من الحلال ما يعمل عملها في المداواة.

- إن التداوي بالخمر قبيح عقلاً، وذلك أن الله عز وجل حرّمه لخبثه، إذ لم يحرم على هذه الأمة طيباً عقوبة لها كما حرمه على بني إسرائيل،

---

(١) رواه الحاكم في المستدرك ٤/٤٥٥ رقمه (٧٥٠٩)، ورواه الهيثمي في مجمع الزوائد ٥/٨٦، وقال: «رواه أبو يعلى والبزار ورجال أبي يعلى رجال الصحيح ما خلا حسان بن مخارق وقد وثقه ابن حبان».

(٢) رواه الحاكم في المستدرك ٤/٣٥٥ رقمه (٨٢٦٠) وقال «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه والدواء الخبيث هو الخمر بعينه» وأخرجه أبو داود في سننه، كتاب الطب، باب في الأدوية المكروهة ٤/٣٢٤ رقمه (٣٨٧٠).
وأخرجه الترمذي في سننه، كتاب الطب، باب ما جاء فيمن قتل نفسه بسم أو غيره، ٤/٣٨٧ (٢٠٤٥).
وأخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الطب، باب النهي عن الدواء الخبيث ٢/١١٤٥، (٣٤٥٩).

وإنما حرّم على هذه الأمة الخبيث صيانة لها عن تناوله فلا يناسب أن يُطلب به الشفاء من الأسقام والعلل[١].

أما أدلة المجيزين للتداوي بالخمر فقد استدلوا بالكتاب والقياس:

ـ أما من الكتاب:

فقوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾[٢].

ووجه الدلالة من الآية: أن الله عز وجل أسقط الحرمة عندما يضطر الإنسان إلى تناول شيء من المحرمات ومنها الخمر فيجوز التداوي بها عند الاضطرار.

ـ أما القياس فمن جهتين:

أ ـ أن الرسول ﷺ أباح التداوي بأبوال الإبل للعرنيين وهي محرمة فيقاس عليها إباحة الخمر للمداواة عند الضرورة أيضاً.

ب ـ إن حال التداوي حال ضرورة، فأبيح تناول الخمر فيها، كما أبيح في حال دفع الغصة وسائر ما يضطر إليه الإنسان[٣].

يتبين لنا مما سبق ذكره من أدلة مجملة لكلا الفريقين:

أن قول الجمهور هو القول الراجح لقوة الأدلة المحرمة للتداوي بالخمر، ومذهب المجيزين ليس على إطلاقه بل هو عند حصول الضرورة في استعماله. وما ذهب إليه المجمع يتوافق مع مذهب المانعين إلا في حالة الضرورة فإنه يجوز تناول هذه النسبة من الكحول المضافة اضطراراً في بعض الأدوية ولكن بشروط ـ منها ما جاء في جواب المجمع ـ.

---

(١) انظر للاستزادة من الأدلة: المبسوط ١١/٢٤، الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٢٦٩/٤ ـ ٢٧٠، الفتاوى الهندية ٤١٠/٥ ـ ٤١٢، نيل الأوطار ١٣٤/١٠ ـ ١٣٥، زاد المعاد ١٥٤/٤ ـ ١٥٨.

(٢) سورة الأنعام، آية: ١١٩.

(٣) انظر للاستزادة من الأدلة: المحلى ٣٧٦/١٢ رقمها (٢٢٩٦)، نهاية المحتاج ١١/٨ ـ ١٤، حاشية ابن عابدين٤١٥/٥ ـ ١٥٨.

وهذه الشروط هي:

أ ـ ألا يوجد غير هذه الأدوية الكحولية.

ب ـ ألا يوجد من الأدوية المباحة ما يكون له مثل تأثير الكحول في أداء الوظيفة.

ج ـ أن يغلب على الظن شفاء المريض بهذا الدواء الذي يحتوي الكحول.

د ـ أن يصفه طبيب مسلم عدل ثقة في فنه.

هـ ـ أن يتناول المريض القدر اللازم فقط من هذا الدواء.

وهذه الشروط لا تخرج عن كونها ضوابط لقاعدة (الضرورات تبيح المحظورات)[1].

مثل: (أن الضرر الأشد يزال بالأخف)[2] و(أن الضرورة أو الحاجة تقدر بقدرها)[3] ومع ذلك ينبغي على ذوي الاختصاص أن يبحثوا عن بديل حلال لهذا الكحول يكون له نفس الخاصية حتى تنقي الأدوية من هذه المواد النجسة والمحرمة التي تضر بالإنسان[4].

---

(١) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص ١٧٣، الأشباه والنظائر لابن نجيم ص٩٤، الوجيز في إيضاح القواعد الكلية ص٢٠١.

(٢) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص١٧٦، الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٩٦، الوجيز في إيضاح القواعد الكلية ص٢٠٣.

(٣) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص ١٧٤، الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٩٥، الوجيز في إيضاح القواعد الكلية ص.١٩٨ وانظر فيما مضى من شروط وقواعد: فقه الضرورة وتطبيقاته المعاصرة للدكتور عبدالوهاب أبو سليمان ص٥٨ ـ ٦٦، نشر البنك الإسلامي للتنمية بجدة، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ، الضرر في الفقه الإسلامي للدكتور أحمد موافي ٧٢١/٢ ـ ٧٤٠.

(٤) انظر: بحوث مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الثالث ١١٠٠/٢ ـ ١٤٠٧، قضايا فقهية معاصرة للسنبهلي ص ٤٩ ـ ٦٠، فتاوى شرعية للشيخ حسنين مخلوف ١٦٣/٢ ـ ١٦٥، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية الكويتية العدد (٣٠) ص ١٦٤ ـ ١٧٠، مجلة البحوث الفقهية العاصرة العدد (٣٥) ص ١٣٧ ـ ١٦٢.

الخَاتِمَة
و
التَّوصِيَات

الخاتمة

بعد هذه الرحلة الطويلة الممتعة التي عشتها مع هذا البحث، ألقي عصا الترحال منتهياً حيث انتهت بي مباحث هذا البحث وتمت فصوله، مسجلاً أهم النتائج التي توصلت إليها والفوائد التي وقفت عليها من خلال النقاط التالية:

١ ـ أن ثبات أحكام الشريعة مع تعاقب الأزمنة واختلاف أحوال الناس والمجتمعات دليل على صلاحيتها لكل زمان ومكان؛ وذلك أن الله عز وجل قد تكفل بحفظها من كل خطأ أو نسخ أو تبديل.

ومن مكملات هذه الصلاحية للشريعة أن بقيت هناك أحكام تتغير من ظرف إلى آخر بحسب ارتباطها بالمصلحة أو العرف المتغير.

٢ ـ شمول الشريعة لكل ما يحتاجه الناس على الإطلاق فلا تخلو حادثة واحدة عن الحكم الشرعي في جميع الأعصار والأقطار والأحوال، فالمعاني التي تضمنتها الشريعة تعمّ جميع الحوادث وتسعها إلى يوم القيامة.

٣ ـ أن الله عز وجل قد نصب لكل مسألة حكماً شرعياً معيّناً يجتهد العالم في معرفته، فكانت الحاجة لبيان معنى الأحكام الشرعية التكليفية منها والوضعية لأنها خالدة باقية لا تختلف باختلاف الأزمنة أو الأمكنة، إنما يختلف تنزيلها فيما يحدث من وقائع ونوازل تحتاج إلى تلك الأحكام الشرعية.

٤ ـ التعريف المختار للنوازل المعاصرة هي: «الوقائع الجديدة التي لم يسبق فيها نص أو اجتهاد».

٥ ـ أن هناك بعض المصطلحات للنوازل تدل على المعنى نفسه تقريباً مثل: الحوادث والوقائع والمسائل والقضايا والمستجدات.

٦ ـ أن الاجتهاد في حكم النوازل نشأ منذ تنزّل القرآن الكريم على النبي ﷺ بحسب الوقائع والأحداث ليجيب عما يحدث في حياة الصحابة من نوازل، وكذلك فعل النبي ﷺ وتصرفه بالفتيا وتبليغ الرسالة والصحابة والتابعين ساروا على هدي الكتاب والسنة في معالجة الوقائع الحادثة بهم.

٧ ـ تكمن أهمية البحث في أحكام النوازل من خلال الجوانب التالية:

أ ـ التأكيد على صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان.

ب ـ مراعاة حاجات ومصالح العباد.

ج ـ تفويت الفرصة على الأخذ بالقوانين الوضعية.

د ـ تجديد الفقه الإسلامي.

٨ ـ أن الاجتهاد في طلب الأحكام جائز في الجملة، وقد يجب للمجتهد المتأهل عند الحاجة وضيق الوقت ويندب إذا كان الوقت متسعاً، وقد يحرم الاجتهاد لغير المتأهل أو في المسائل التي لا يسوغ فيها النظر، ويكره للمتأهل أن يجتهد فيما يستبعد وقوعه.

٩ ـ الصحيح الذي ذهب إليه الجمهور أنه: لا تخلو واقعة عن حكم لله تعالى فيها.

١٠ ـ لا يسوغ الاجتهاد في النوازل التي فيها نص قاطع أو مجمع عليها أو من مسائل الاعتقاد التي لا رأي فيها، أو كانت من المعضلات أو الأغلوطات أو مما يستبعد وقوعه في حياة الناس.

١١ ـ التعريف المختار للاجتهاد هو ما ذهب إليه الإمام البيضاوي ـ رحمه الله ـ وهو: «استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية».

١٢ ـ أنه لا فرق بين استعمال مصطلح الاجتهاد أو النظر إذا كان مقيداً بالاجتهاد في الأحكام كما صرح بذلك بعض الأصوليين.

١٣ ـ من الشروط التي ذكرها العلماء في المجتهدين: معرفة آيات الأحكام لغة وشرعاً، معرفة أحاديث الأحكام لغة وشرعاً، معرفة الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة، التمكن من معرفة مسائل الإجماع ومواطن الاختلاف، معرفة وجوه القياس وشرائطه المعتبرة، معرفة العلوم اللغوية التي تعينه على فهم الكتاب والسنة، التمكن من علم أصول الفقه، معرفة مقاصد الشريعة

١٤ ـ قسّم العلماء المجتهدين إلى مراتب لا تخرج عن قسمين:

الأول: المجتهد المطلق. ويتفرع إلى نوعين:

أ ـ مجتهد مطلق مستقل.

ب ـ مجتهد مطلق غير مستقل.

الثاني: مجتهد المذهب. وهو ثلاثة أنواع:

أ ـ مجتهد التخريج.

ب ـ مجتهد الترجيح.

ج ـ مجتهد الإفتاء.

وكل نوع من أنواع المجتهدين له نوع نظر واجتهاد في التعرف على النوازل، إما مباشرة من نصوص الشرع أو من خلال قواعد المذهب وآراء الأئمة.

١٥ ـ المراد بالاجتهاد الجماعي: «استفراغ جمهور أهل العلم وسعهم في درك الحكم الشرعي واتفاقهم عليه بعد التشاور فيه» من خلال مجالس علم أو مجامع فقه.

١٦ ـ ظهرت أهمية الاجتهاد الجماعي في عصرنا الحاضر، لكونه أكثر دقة وإصابة من الاجتهاد الفردي، وأنه مرحلة لسد الفراغ الحاصل بسبب

توقف الإجماع، كما أنه ينظم الاجتهاد ويمنع توقفه، وأكثر إحاطة بالنوازل المعاصرة.

١٧ ـ أن الاجتهاد الجماعي ليس إجماعاً ولكنه حجة ظنية اتباعه أولى من غيره.

١٨ ـ أن إنشاء المجامع الفقهية التي تضم أغلب المجتهدين في الشريعة، هو الثمرة العملية لتحقيق الاجتهاد الجماعي الأقرب إلى الصحة والصواب للنظر في النوازل المعاصرة.

١٩ ـ لا يجوز خلو عصر من العصور عن مجتهدٍ في الأحكام قبل أشراط الساعة الكبرى، من حيث الوقوع الشرعي.

٢٠ ـ يصح تجزؤ الاجتهاد في بعض المسائل دون بعض، على الراجح من أقوال أهل العلم.

٢١ ـ الرجوع إلى المذاهب الأربعة في التعرف على أحكام النوازل له أهميته في الاطلاع على طريقة الفتوى ومستندها وكيفية تنزيل هذا المستند عليها وفي ذلك كله تمرين للمجتهد على النظر في أحكام النوازل المعاصرة.

٢٢ ـ المنهج العام للنظر في النوازل، يبدأ من اختيار الأدلة الصحيحة بدءاً بالإجماع القطعي ثم الكتاب والسنة. ثم تحليل تلك الأدلة تحليلاً علمياً يبين دلائل النص وتفسيراته ومفهوماته، ثم ينظر بعد ذلك في أخبار الآحاد فإن لم يجد نظر إلى القياس الشرعي واعتبر القواعد الأصولية عند استنباط الحكم.

٢٣ ـ من المناهج المعاصرة للنظر في النوازل منهج التضييق والتشديد ومن أبرز ملامحه:

التعصب للمذهب أو للآراء أو لأفراد العلماء، التمسك بظواهر النصوص فقط، الغلو في سد الذرائع والمبالغة في الأخذ بالاحتياط عند كل خلاف.

٢٤ ـ ومن المناهج المعاصرة أيضاً: منهج المبالغة في التساهل والتيسير، ومن أبرز ملامحه:

الإفراط في العمل بالمصلحة ولو عارضت النصوص، تتبع الرخص والتلفيق بين المذاهب، التحايل الفقهي على أوامر الشرع.

٢٥ ـ أن المنهج الوسطي المعتدل هو أولى المناهج بالنظر في أحكام النوازل المعاصرة، ومن الضوابط التي ينبغي للناظر أن يراعيها في نظره واجتهاده لتحقيق الاعتدال والتوسط والوصول إلى الحق نوعان من الضوابط:

أ ـ ضوابط يحتاجها قبل الحكم في النازلة وهي:

١) ـ التأكد من وقوعها.

٢) ـ أن تكون من المسائل التي يسوغ فيها النظر.

٣) ـ فهم النازلة فهماً دقيقاً.

٤) ـ التثبت والتحري واستشارة أهل الاختصاص.

٥) ـ الالتجاء إلى الله عز وجل وسؤاله الإعانة والتوفيق.

ب ـ ضوابط يحتاجها أثناء الحكم على النازلة وهي:

١) ـ الاجتهاد في البحث عن الحكم الشرعي، مع مراعاة ذكر دليل الحكم،وتبيين البديل المباح عند المنع من المحظور، والتمهيد للحكم المستغرب لتأليف الناس به.

٢) ـ مراعاة مقاصد الشريعة، من خلال: تحقيق المصلحة الشرعية عند النظر،واعتبار قاعدة رفع الحرج، والنظر في المآلات.

٣) ـ فقه الواقع المحيط بالنازلة.

٤) ـ مراعاة العوائد والأعراف.

٥) ـ الوضوح والبيان في الإفتاء.

٢٦ ـ أن التكييف الفقهي للنوازل المعاصرة مرحلة من النظر لا يستغني

عنها المجتهد من أجل فهم النازلة الفهم السليم للوصول إلى حكمها الصحيح.

والتعريف المختار للتكييف الفقهي هو: «التصور الكامل للواقعة وتحرير

الأصل الذي تنتمي إليه» وقد يرادف مصطلح التكييف: التصوّر أو التصوير، أو التوصيف للنازلة.

٢٧ ـ من الضوابط التي ينبغي مراعاتها عند القيام بالتكييف الفقهي:

أ ـ أن يكون التكييف الفقهي مبنياً على نظر معتبر لأصول التشريع.

ب ـ بذل الوسع في تصور الواقعة التصور الصحيح الكامل.

ج ـ تحصيل المجتهد الملكة الفقهية في استحضار المسائل وإلحاقها بالأصول.

٢٨ ـ أن أول طريق يبدأ به المجتهد المتأهل بعد تكييف النازلة وفهمها البدء بعرض النازلة على النصوص الشرعية المتمثلة بنصوص الكتاب والسنة،وهو أول طريق للتعرف على حكم النوازل وأهمها، وذلك بنص الكتاب والسنة وفعل الصحابة في اجتهاداتهم.

٢٩ ـ إن وجه الردّ إلى الكتاب والسنة في معرفة أحكام النوازل قد يتأتى بالمنصوص من الآيات والسنن أو من خلال دلالات النصوص وأماراتها على الأحكام.

٣٠ ـ إن الإجماع هو الدليل الذي يلي النص في القوة والاحتجاج إلا أن يكون إجماعاً قطعياً لا يقبل النسخ أو التأويل فإنه أولى بالاعتبار، ووجه الردّ إليه في التعرف على أحكام النوازل: أنه ردّ في الحقيقة إلى نصوص الكتاب والسنة لأنها مُستنَدَهُ الذي يقوم عليه، أن في معرفة الإجماع معرفةٌ لنوع المسألة النازلة هل هي من المجمع عليها أو المختلف فيها حتى يتسنى بحثها والاجتهاد فيها.

٣١ ـ الدليل الرابع من الأدلة المتفق عليها هو القياس الذي به يُتعرف على أحكام كثير من النوازل التي لا نص فيها، فهو الأصل المسترسل على جميع تلك الحوادث والوقائع والمستوفي لأحكام ما جَدّ ويستجدّ من أمور.

٣٢ ـ قد يقع التعرف على حكم النازلة بالردّ إلى الأدلة المختلف فيها كقول الصحابي، والاستحسان، والاستصحاب الذي لا يصار إليه إلا عند عدم وجود الدليل الخاص في حكم المسألة.

٣٣ ـ من الضوابط العامة التي ينبغي للمجتهد مراعاتها عند الردّ إلى الأدلة الشرعية:

أ ـ اعتبار دلالات الألفاظ في فهم النصوص.

ب ـ عدم إخراج النصوص عن ظواهرها لأغراض فاسدة وتأويلات بعيدة لا تحتملها اللغة.

ج ـ اعتبار العوارض المؤثرة في الحكم سواء كانت في ذات الدليل، أو مؤثرة في تنزيل الدليل على الواقعة.

د ـ معرفة طرق الجمع والترجيح عند تعارض النصوص والدلالات.

هـ ـ الاعتناء بمكانة العقل في فهم النصوص.

٣٤ ـ من طرق التعرف على حكم النازلة الردّ إلى القواعد والضوابط الفقهية. والمراد بالقاعدة الفقهية في الاصطلاح: «أنها حكم كلي فقهي ينطبق على فروع كثيرة من أكثر من باب».

أما الضابط الفقهي فيراد به في الاصطلاح: «أنه حكم كلي فقهي ينطبق على فروع كثيرة من باب واحد».

٣٥ ـ أن القواعد والضوابط الفقهية لها أهمية كبرى في معرفة أحكام النوازل؛ إذ في ضبطها غنية عن حفظ كثير من الفروع والجزئيات الفقهية، أن معرفة القواعد يزيل التناقض بين الفروع الذي قد يطرأ إلى فهم من

يشتغل في دراسة الفروع الفقهية فقط، كذلك تعين دراسة القواعد على فهم مقاصد الشرع وكلياته، كذلك يؤدي فهم القواعد الفقهية إلى إكساب المجتهد الملكة الفقهية التي تعينه على الاستدلال والترجيح والتخريج.

٣٦ ـ من طرق التعرف على أحكام النوازل، طريق التخريج الفقهي، والمقصود به: «استنباط الأحكام الشرعية العملية وما يوصل إليها من خلال آراء أئمة المذهب وقواعدهم» وهذا التعريف يشمل أنواع التخريج الثلاثة: تخريج الأصول من الفروع، وتخريج الفروع على الأصول، وتخريج الفروع على الفروع.

٣٧ ـ إن أكثر أنواع التخريج الفقهي عملاً عند المجتهدين في أحكام النوازل المعاصرة هو: تخريج الفروع من الفروع وهناك بعض الضوابط التي ينبغي للناظر مراعاتها عند هذا النوع من التخريج وهي:

أ ـ ألا يخرِّج الحكم على أقوال الأئمة مع وجود النص الشرعي من القرآن والسنة.

ب ـ أن يكون للمخرِّج دراية كاملة بقواعد المذهب وفروعه.

ج ـ أن يكون المخرِّج عالماً بأصول الفقه على وجه العموم وبالقياس على وجه الخصوص.

د ـ أن يكون للمخرِّج ملكة الاقتدار على معرفة المآخذ وربط الفروع بأصول المذهب.

هـ ـ أن يكون ذا دراية بالعوارض الطارئة على الحكم والفوارق الفقهية بين الفروع.

و ـ أن يكون التخريج على آراء أئمة المذهب من مصادره المعتبرة عند العلماء.

٣٨ ـ أن أهم طرق تخريج الفروع على الفروع لمعرفة أحكام النوازل: طريق القياس، وهو ثلاثة أنواع:

١) ـ ما قطع بنفي الفارق.

٢) ـ ما نص على علته.

٣) ـ وما عرفت علته عن طريق الاستنباط.

والراجح من أقوال العلماء جواز النوعين الأوليّن دون الثالث.

٣٩ ـ من طرق التعرف على أحكام النوازل الردّ إلى المقاصد الشرعية. والمراد بالمقاصد الشرعية على المختار من تعريفات العلماء: «المعاني والحِكَم التي رعاها الشارع عموماً وخصوصاً من أجل تحقيق مصالح العباد في الدارين».

٤٠ ـ تنقسم المقاصد الشرعية باعتبار حفظها ومدى الحاجة إليها إلى: ضرورية وحاجية وتحسينية، وباعتبار مرتبتها في القصد إلى أصلية وتابعة، وباعتبار شمولها لأحكام الشريعة إلى: عامة وخاصة وجزئية.

٤١ ـ وللمقاصد الشرعية دور كبير في التعرف على أحكام النوازل، فمعرفتها شرط في بلوغ المجتهد مرتبة النظر في الأحكام، كما صرّح بذلك أكثر من إمام في الأصول، كذلك مراعاتها شرط في جميع أنواع الاجتهاد.

٤٢ ـ أن الردّ إلى المقاصد الشرعية في التعرف على الأحكام ردّ إلى المصلحة المرسلة القائمة على المحافظة على مقصود الشرع من إيجاد مصالح الخلق ودرء المفاسد عنهم بشرط أن تكون هذه المصلحة: ضرورية أو حاجية، وكلية، وقطعية أو ظنية ظناً غالباً.

٤٣ ـ أن المتتبع لكثير من النوازل المعاصرة سواء كانت في العبادات أو المعاملات أو الأحوال الشخصية أو الطبية يجد أن طريق اجتهاد العلماء فيها لا يخرج عما ذكرناه من طرقٍ للتعرف على أحكام النوازل وذلك بأن يكون حكمها راجعاً إلى نصٍ شرعي أو قاعدةٍ أصولية أو فقهية أوعن طريق التخريج الفقهي أو بردها إلى مقاصد الشريعة العامة.

التـوصيـات

إن ـ من أهم التوصيات التي رأيت إبداءها في هذا المقام بعد انتهائي من دراسة هذا الموضوع، والتي أسأل الله ـ جل وعلا ـ أن أكون موفقاً فيها. ما يلي:

١ ـ العمل على إنشاء مجامع فقهية في كل بلد، يجمع فيها علماء الشريعة ويدعى لها عند الحاجة أهل الاختصاص في العلوم الأخرى لمعرفة رأيهم المتعلق بحكم النازلة. وذلك تحقيقاً لمبدأ الشورى وأهمية الاجتهاد الاجتماعي في بحث النوازل المعاصرة. مع الاهتمام بالتنسيق بين تلك المجامع في تبادل نتائج البحوث وفهرستها وتقريبها للطبع والتداول بينهم.

٢ ـ الاهتمام بتدريس فقه النوازل ومنهج استخراج أحكامها لطلبة الماجستير والدكتوراه، من أجل تهيأتهم مستقبلاً للوصول إلى مرحلة الاجتهاد والنظر في أحكام النوازل المعاصرة التي تحتاج إلى علماء متأهلين يواكبون التطور الهائل في حياة الناس والمجتمعات.

٣ ـ توجيه الباحثين من طلبة الفقه وأصوله إلى الاهتمام ببحث ودراسة النوازل المعاصرة مع بيان المنهجية المثلى التي سار عليها الأصوليون في استنباط حكمها الفقهي.

٤ ـ الاعتناء بالمجلات والدوريات الفقهية التي تعنى بدراسة النوازل المعاصرة وزيادة عددها والتوسع في نشرها.

٥ ـ إثراء التمثيل والاستشهاد في كتب الأصول بالنوازل المعاصرة،

وتوجيه الاهتمام نحو التخريج الفقهي للنوازل المعاصرة بردها إلى قواعدها الأصولية التي قامت عليها.

٦ ـ تجديد الأمثلة الفقهية في كتب الفقه بذكر النوازل المعاصرة التي استقر حكمها عند العلماء أو الهيئات العلمية مما له دور في تنمية الملكة الفقهية لدى طلبة العلم الشرعي.

٧ ـ التوسع في طباعة كتب الفتاوى والنوازل، والاهتمام بتحقيق المخطوط النافع منها.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين..

ملحق ببعض المخطوطات في النوازل والفتاوى

الرقم	اسم المخطوطة	المؤلف	مكان وجود المخطوطة	رقمها
١	الأجوبة	أبو الحسن علي بن محمد القابسي ت٤٠٣هـ	في الخزانة الناصرية بتامكروت بالمغرب	١٩٠٩
٢	الأجوبة	أحمد بن محمد التجاني ت١٢٣٠هـ	في الخزانة العامة بتطوان	٤٦٠
٣	الأجوبة	العربي بن يوسف الفاسي ت١٠٥٢هـ	خزانة الحمزاوية بالراشدية بالمغرب	١٢٦٠
٤	الأجوبة	للحافظ ابن سيد الناس أبو الفتح اليعمري.	حققه الاستاذ محمد لرواندي لنيل الدكتوراه من دار الحديث الحسنية بالمغرب عام ١٩٨٦م	
٥	الأجوبة	محمد بن المختار الكنتي ت١٢٧٠هـ	مؤسسة الملك عبد العزيز بالدار البيضاء	٤٦
٦	الأجوبة	محمد بن عبد السلام الفاسي ت١٢١٤هـ		
٧	أجوبة ابن العماد	شهاب الدين أبو العباس أحمد بن عماد الاقفهسي الشافعي	في مكتبة الحرم المدني	٢١٧/٣٩٥٠
٨	أجوبة البارزي على أسئلة جمال الدين الأسنائي	لابن البارزي شرف الدين أبو القاسم بن عبد الرحيم الجهني ت٧٣٨هـ	الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة	٣/٧٥٤٤

الرقم	اسم المخطوطة	المؤلف	مكان وجود المخطوطة	رقمها
٩	الأجوبة الحسنة عن الأسئلة اليمنة	محمد بن محمد بن عبد الرحمن البكري الصديقي ت٩٥٢هـ	معهد المخطوطات العربية ومكتبة الأحقاف بتريم مجموعة الكاف	١٧١٣، ١١٥
١٠	الأجوبة السديدة على الأسئلة المديدة	أبو عبد الله محمد بن عبد الباقي بن يوسف المصري الزرقاني المالكي ت١١٢٢هـ	نسخة مصورة في مكتبة الحرم المدني	٣٥٢٥/ ٢١٤
١١	أجوبة الشيخ السنوسي على أسئلة في مسائل مشكلة	أبو عبد الله محمد بن يوسف بن عمر السنوسي المالكي ت٨٩٥هـ	نسخة مصورة في مكتبة الحرم المدني	٢١٧/٣١٢٢ ٢/٤٠٢٦ و٢١٤
١٢	الأجوبة العراقية عن المسائل اللاهورية	محمود بن عبد الله شهاب الدين الألوسي ت١٢٧٠ هـ.	جامعة أم القرى بمكة	٤٧٤٢
١٣	الأجوبة المظومية	أبي القاسم محمد بن مرزوق عظوم القيرواني	مكتبة حسن حسني بتونس	١٨٥٣٢، ٨٥٣٣، ٨٥٣٤
١٤	أجوبة الفقهاء	محمد بن سحنون التنوخي القيرواني ت٢٥٦هـ	مكتبة حسن حسني بتونس والخزانة العامة بالرباط وخزانة زاوية تنغلمت والمكتبة العامة بتطوان	١٨٦٦٨ ١٣٤١ د ٣٥١ ٨٩٣
١٥	الأجوبة المحررة عن الأسئلة الواردة من بلاد المهرة	عبد الرحمن عبد الكريم بن زياد ت٩٧٥هـ	مكتبة الجامع الكبير بصنعاء	٣٧ مجاميع
١٦	الأجوبة المدققة على الأسئلة المحققة	أحمد بن أحمد الشقانصي ت١١٢٥هـ	الدار الوطنية بتونس	٦١٢٦-٦١٢٧
١٧	الأجوبة المدنية عن الإرادات المكية	عبد الكريم عبد الله العباسي الخليفتي ت١١٣٣ هـ.	الجامعة الإسلامية وله نسخة في رضا رامبور.	٩/٩٢٩
١٨	الأجوبة المرضية عن الأسئلة المكية	ولي الدين أبو زرعة أحمد بن عبد الرحيم بن العراقي ت٨٢٦ هـ.	الجامعة الإسلامية بالمدينة	٥/٧١٣٥
١٩	الأجوبة المهمة لمن له بأمر دينه همّة	لمحمد المختار بن أحمد بن أبي بكر الكنتي الوافي ت ١٢٧٠هـ	الخزانة العامة بالرباط	١٤٢٩ د

الرقم	اسم المخطوطة	المؤلف	مكان وجود المخطوطة	رقمها
٢٠	الأجوبة الناصرية في بعض مسائل البادية	ابن ناصر الكبير	(جمعها محمد بن أبي القاسم الصنهاجي) زاوية تنعملت بأقليم بني ملاك بالمغرب والخزانة العامة بالرباط وطبعة حجرية بفاس عام ١٣١٩هـ وحققت في دار الحديث قدمتها الأستاذة نعيمة دربعة لنيل درجة الدكتوراه عام ١٩٩٢م	٥٤٦ ١١١١ د، ١٢٥٠، ١٢٨٤
٢١	أجوبة بن حجر على أسئلة متنوعة	ابن حجر العسقلاني ت٨٥٢هـ	الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة	٢/٨٦٣١
٢٢	أجوبة على أسئلة من بلاد المقدس	عبد الغني النابلسي ت١١٤٣ هـ.	الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة	٥/٢٧٢٨
٢٣	أجوبة على سؤالات وردت من محروسة زبيده من اليمن	برهان الدين أبو إسحاق إبراهيم بن حسن الكوراني ت١١٠١	الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة	١/٥٣٤٥
٢٤	أجوبة عن أسئلة متنوعة	مجموعة من العلماء	الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ونسخة في الأسكوريال	٤/٣٧٠٢ ٧٠٧
٢٥	أجوبة عن مسائل فقهية	مجهول	الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. ومنه نسخة في مكتبة خدا بخش في الهند	٤/١٧٣١ ٥/١٧٣١
٢٦	أجوبة عن مسائل مختلفة	شمس الدين محمد بن أحمد الشوبري الشافعي ت١٠٦٩هـ	الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة	٧/٨١٩٧
٢٧	أجوبة فقهاء غرناطة		الجامعة الإسلامية وله نسخة في الخزانة العامة بالرباط	١٠١١٣ ١٤٤٧ د

الرقم	اسم المخطوطة	المؤلف	مكان وجود المخطوطة	رقمها
٢٨	أجوبة فقهية	أحمد بن محمد العباسي السوسي السملالي	مؤسسة الملك عبد العزيز للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية بالدار البيضاء. والخزانة الملكية بالرباط.	١٣١ ٢٥١٦
٢٩	أجوبة فقهية	عيسى عبد الرحمن السكتاني ت ١٠٦٢هـ	مؤسسة الملك عبد العزيز بالدار البيضاء	١٣٢
٣٠	أجوبة فقهية	لأبي عبد الله محمد بن محمد بن الحسين الأذرعي	الخزانة العامة بالرباط	١٦٤٤ د
٣١	أجوبة فقهية	لأبي علي الحسن بن مسعود اليوسي	الخزانة العامة بالرباط	١٢٤١ د
٣٢	أجوبة فقهية	محمد الماحي بن البخاري الشمشوي. ت١٢٩٢هـ	المعهد الموريتاني للبحث العلمي بنواكشط	٥٩
٣٣	أجوبة فقهية	محمد بن أحمد السنباوي ت١٢٣٢هـ	في الخزانة العامة بالرباط. في الخزانة العامة بتطوان	١٨٩ ك ٤٠٤
٣٤	أجوبة فقهية	محمد بن أحمد عليش المصري ت١٢٩٩هـ	مكتبة حسن حسني بتونس	١٧٩٣٥
٣٥	أجوبة فقهية	محمد بن القاسم اللخمي المكناسي القوري ت٩٧٢هـ	الخزانة الناصرية ـ تامكروت	٢٧٢٦و ٢٧٩١
٣٦	أجوبة فقهية	محمد بن ناصر الدرعي ت١٠٨٥هـ	المعهد الموريتاني للبحث العلمي بنواكشط مكتبة الأسد بدمشق مكتبة شستربتي	٧٠ ٦١٦٢ظ- ٨٣٠٢ ٨٨٥/٣٦٧٠
٣٧	أجوبة مصطفي الرماصي عن أسئلة تتعلق بالمختصر		الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة	٦/٥٣٥٤
٣٨	أجوبة نفيسة في الفقه	بعض فقهاء غرناطة	الخزانة العامة بالرباط	١٤٤٧ د
٣٩	أجوبة ومسائل	عبد الله بن محمد الهيطي ت٩٦٣هـ	في الخزانة الناصرية - تامكروت ـ المغرب	١٩٣٩
٤٠	الأحكام	القاضي أبو المطرف عبد الرحمن بن قاسم الشعبي المالقي ت٤٩٧هـ	حققها الأستاذ الصادق الحليوي لنيل الدكتوراه من الكلية الزيتونية عام ١٤٠٢هـ.	

الرقم	اسم المخطوطة	المؤلف	مكان وجود المخطوطة	رقمها
٤١	أخبار الأخيار بأجوبة سؤالات أهل آطار	برهان الدين إبراهيم بن حسن الكوراني ت١١٠١هـ	الجامعة الإسلامية بالمدينة	١٩/٩٢٩٣
٤٢	الأسئلة	محمد بن إبراهيم بن عباد ت٧٩٢هـ	في خزانة القرويين بفاس	٧٨٧
٣٤	الأسئلة	يحيى بن عبد الله الحاجي الداودي ت١٠٣٥هـ	في خزانة ابن يوسف بمراكش	٣٤٨
٤٤	أسئلة وإجابات بعض أهل العلم عليها	الحسن بن أحمد اليوسفي الحليمي ت١١٠٧١ هـ.	جامعة أم القرى بمكة	٥/٧٦
٤٥	أسئلة وأجوبة	أبو عبد الله محمد بن علي السنوسي الخطاب الإدريسي ت١٢٧٦هـ	في مكتبة الحرم المكي	٢١٧ /٣٣٤٠
٤٦	أسئلة وأجوبة	أبي العباس أحمد بن قاسم الجذامي الفاسي القباب ت٧٧٨هـ	الخزانة العامة بالرباط	١٤٤٧ د
٤٧	أسئلة وأجوبة	نجم الدين أبو المواهب السكندري ت٩٨١ هـ.	الجامعة الإسلامية بالمدينة	٩/٥٧٥٩
٤٨	أسئلة وأجوبة فقهية	زين الدين أبو العدل قاسم بن قطلوبغا المصري ت٨٧٩هـ	الجامعة الإسلامية بالمدينة	١٠/٨٥٥٧
٤٩	أسئلة وأجوبة فقهية	مجهول	الجامعة الإسلامية بالمدينة ونسخة في مكتبة الموسوعة الفقهية الكويتية	١٠/٨٥٥٧ ٢٩٣
٥٠	أسئلة وأجوبة في الأوقاف	لابن قطلوبغا ت ٨٧٩هـ	الجامعة الإسلامية بالمدينة	٦/٨٥٥٧
٥١	الأسئلة والأجوبة	أبو حفص أحمد ابن نصر الداودي المالكي ت٣٠٧هـ	في الخزانة العامة بالرباط	٨١٧٨
٥٢	الأسئلة والأجوبة	عبد القادر بن علي الفاسي	المكتبة الوطنية بتونس	٤٩٠٠
٥٣	إظهار الفتاوى من أنوار الحاوي	نجم الدين أبو محمد عبد الرحيم بن هبة الله بن البارزي ت٦٨٣هـ	الجامعة الإسلامية ونسخة في الدار الظاهرية	٧١٣٣ ٧٥٠

الرقم	اسم المخطوطة	المؤلف	مكان وجود المخطوطة	رقمها
٥٤	الإعلام بنوازل الأحكام المعروف بأحكام بن سهل	ابن سهل الأندلسي ت٤٨٦هـ	الخزانة العامة بالرباط وخزانة القرويين وحسن حسني بتونس وخزانة الحمزاوية الراشدية بالمغرب وحققه أ. عبد العزيز الخليفي لنيل درجة الدكتوراه من دار الحديث ١٩٩٠م	٤٦٤ د ل/٨٠/٢٩٩ ١٨٣٩٤ ١١١
٥٥	إفادة السائل في العشر المسائل	محمد بن علي الشوكاني ت ١٢٥٠هـ	الجامعة الإسلامية بالمدينة	٥/٨٦٥٩
٥٦	أنفع الوسائل إلى تحرير المسائل	إبراهيم بن علي الطرسوسي ت ٧٥٨هـ	مكتبة داماد إبراهيم باشا باستانبول. ونسخة في الجامعة الإسلامية بالمدينة.	٦٧٨ ٦٦٦٦
٥٧	اختصار نوازل مهمة من فتاوى الزرويلي	أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الحق الزرويلي ت٧١٩ هـ.	الجامعة الإسلامية بالمدينة	٢/٤٥٤١
٥٨	بضاعة الحكام	لحاجب زاده	مكتبة الفاتح باستانبول	٢٢٧٣
٥٩	بهجة الفتاوى	عبد الله البكشهري (أبو الفضل عبد الله أفندي ت١١٥٥هـ)	مكتبة لاله لي باستانبول. مكتبة كوبريلي باستانول	١٢٤٧ ١٢١
٦٠	بهجة الفتاوى	محمد فقهي العيني	أيا صوفيا السليمانية استانبول مكتبة حلبي عبد الله أفندي ضمن السليمانية استانبول والحرم المدني	١٥٢٧-١٥٢٨ ١٤٥ ١/٥٥٤٤
٦١	تجريد الفتاوى	لابن الحسن القدوري ت٤٢٨هـ	مكتبة داماد إبراهيم باشا باستانبول	٦٧٩
٦٢	تحرير الفتاوى على التنبيه والمنهاج والحاوي	أحمد بن عبد الرحيم بن العراقي ت٨٢٦هـ	معهد المخطوطات العربية وله نسخة في شتربتي	٩٢٤ ٣٢٣٨
٦٣	تحرير المسائل	أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي السبتي ت٥٤٤هـ	في الخزانة العامة بالرباط	٤٠٢

الرقم	اسم المخطوطة	المؤلف	مكان وجود المخطوطة	رقمها
٦٤	تحفة المسائل في أجوبة المسائل	احمد بن محمد بن حسن بن علي العباس الحنفي ت٩٠١هـ	في مكتبة الحرم المدني	٣٥٢٦/ ٢١٤
٦٥	ترتيب فتاوى ابن نجيم مع فوائد عليها	شمس الدين محمد بن عبد الله التمرتاشي ت١٠٠٤ هـ.	الجامعة الإسلامية بالمدينة	١٠/٤٤٧٠
٦٦	تسهيل الفتاوى	بدر الدين محمود المعروف بابن القاضي سماونه ت٨١٨هـ	مكتبة يني جامع بالسليمانية باستانبول	٥٩٨
٦٧	تعليقات على أجوبة البارزي	جمال الدين أبو بكر محمد بن أحمد البكري ت ٧٦٩ هـ.	الجامعة الإسلامية ونسخة في شستربتي	٤/٧٥٤٤ ٣٤٦٨
٦٨	تنبيه المسائل في اختصار النوازل	أبو محمد عبد السلام بن عبد الله السلوي	خزانة القرويين بفاس والمكتبة الصبحة بسلا	٨٥٢ ٤٨٢ و٤٨٣
٦٩	تهذيب الواقعات	أحمد القلانسي ت ١١٣٢هـ	مكتبة يني جامع بالسليمانية باستانبول	٣٨١
٧٠	توقيق الحكام على نوازل الأحكام	أحمد بن عماد الأقفهسي ت٨٠٨هـ	معهد المخطوطات العربية وله نسخة في شستربتي	٨٢٧ ٣٣٢٨
٧١	ثلاثمائة سؤال وجواب	محمد بن محمد الدوكالي الفاسي ت١٢٤١هـ	في خزانة المسجد الأعظم بتازة بالمغرب	٤٢٨
٧٢	جامع الفتاوى	المولى سيد أحمد الحميدي الهروي المعروف بقراسيدي (وقرا أمير)ت٩١٣هـ	مكتبة رضا رانفور بالهند مكتبة أياصوفيا بالسليمانية باستانبول والمكتبة الوطنية بتونس	٢٤٧٨ ١٥٢٩-١٥٣٠ ٣٩٧٨
٧٣	جامع الفتاوى	لقرق أمير الحميدي الحنفي ت٨٦٠ هـ.	أم القرى ونسخة في الجامعة الإسلامية ومكتبة الأوقاف ببغداد	٤٩٥٩ ٤١٩٦ ٣٦٧٠
٧٤	الجامع الوجيز المشهور بالفتاوى البرزازية	حافظ الدين محمد بن محمد البزازي الكردي ت٨٢٧ هـ.	الجامعة الإسلامية بالمدينة ومكتبة الحرم المكي	٤/٤٥٨٩ (٤٩) حنفي
٧٥	جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام	البرزلي ٨٤٤هـ	له نسخ عديدة في الجامعة الإسلامية بالمدينة	٢/٣٣٨١ ٥٧٦٦ و٥٧٦٧

الرقم	اسم المخطوطة	المؤلف	مكان وجود المخطوطة	رقمها
٧٦	جمع من المسائل وأجوبتها	لجلال الدين السيوطي ت٩١١هـ	في مكتبة الحرم المدني	٢١٧/٣٩١٣
٧٧	جواب ابن أبي الربيع في مسألتي تحريم الخمر بالقرآن وتفسير لفظة الله أكبر	ابن أبي الربيع ت٨٨٩ هـ.	الجامعة الإسلامية بالمدينة وله نسخة في الاسكوريال	٤/٢٧ ١٣٨٦
٧٨	جواب سؤالات وردت من أهل الدرعية	عبد الرحمن بن حسن بن محمد بن عبد الوهاب ت١٢٨٥ هـ.	الجامعة الإسلامية بالمدينة	١٠/٥٩٤٥
٧٩	جواب عن استفتاء في نازلة	أبي العباس الخياط، وأبو الفضل الكتاني	الخزانة الملكية بالرباط	١٤١٩ د
٨٠	الجوابات الغراوية للمسائل الجاوية الجهرية	برهان الدين أبو إسحاق الكوراني ت ١١٠١هـ.	الجامعة الإسلامية بالمدينة	٥/٥٣٤٥
٨١	جوابات مفيدة وأبحاث شديدة عن سؤالات حميدة	للأمير الصنعاني ت ١١٨٢ هـ.	الجامعة الإسلامية بالمدينة	٢/٥٨٥١
٨٢	جواهر الفتاوى	لصدر الشهيد الكرماني	مكتبة داماد إبراهيم باشا باستانبول. مكتبة دار نده شرقي تركيا. مكتبة رضا رامبور بالهند	٦٨٠ تقريباً ٣٠٤/١٠٤٩ ٢٢٣٤
٨٣	الجواهر المختارة مما وقفت عليه من النوازل بجبال غمارة	لأبي محمد عبد العزيز بن الحسن الزياتي ت١٠٥٥هـ	انظر: معجم المطبوعات المغربية لإدريس القيوطني ١٤٦. انظر: أصول الفتوى والقضاء ص ١٥١	
٨٤	الجواهر النفيسة فيما يتكرر من الحوادث الغريبة	علي عبدالسلام التسولي ت١٢٥٨هـ	معهد المخطوطات العربية وله نسخة في دار الكتب الوطنية بتونس	٤٩٥ ٥٣٥٤
٨٥	حاوي المنية في وسائل الواقعات	شيخ الإسلام الإمام مختار بن محمود الزاهدي ت٦٥٨هـ.	مكتبة عاشر أفندي باستانبول ومكتبة قليج علي باشا بالسليمانية باستانبول	٣٢٠ ٤٧٩

الرقم	اسم المخطوطة	المؤلف	مكان وجود المخطوطة	رقمها
٨٦	الحاوي في الفتاوي	لأبي المحامد محمود بن إبراهيم الحصيري ت٥٠٥هـ	مكتبة كوبريلي باستانبول	٥٤٩ ضمن مجموع
٨٧	الحديقة المستقلة النضرة في الفتاوى الصادرة من علماء الحضرة	لمجموعة من علماء الأندلس	في مكتبة الأسكوريال بمدريد	١٠٩٦
٨٨	خاتمة الفتاوى	لابن حجر المكي ت٩٧٣هـ	مكتبة عاشر أفندي بالسليمانية باستانبول	٤٢٦
٨٩	خزانة الفتاوى	أحمد بن محمد الحنفي ت٥٢٢هـ	الجامعة الإسلامية ونسخة في الدار المصرية	٢٦٠٧- ٢٢٧٣ ٣٣١٥٤
٩٠	خزانة الفتاوى (فتاوى الأسكوبي)	أحمد بن محمد بن أبي بكر الأسكوبي	المكتبة الوطنية بتونس ومكتبة الفاتح باستانبول والحرم المدني	١٤٠٣ ٢٣٥٥ ١/١٢٣٥
٩١	خزانة المفتين	حسن بن محمد بن حسين السمعاني الفريومدي ت٧٤٠هـ	مكتبة رضا رانفور بالهند الجامعة الإسلامية بالمدينة الجامعة الأزهرية بالقاهرة	٣٤٣٦ ٥٢٥٩ ٣٦٥٣
٩٢	خزانة المفتين	محمد بن إسماعيل ابن سهاوته الحنفي	أيا صوفيا السليمانية استانبول	١٥٣١- ١٥٣٥
٩٣	خلاصة الفتاوى	طاهر بن أحمد الرشيد البخاري ت٥٤٢هـ	أيا صوفيا السليمانية استانبول وكوبريلي باستانبول أيا صوفيا السليمانية استانبول الجامعة الإسلامية بالمدينة	١٥٣٧-١٥٣٨ ٦٧٦ ١٥٣٦ ٦٧١٣ و٤١٨٥
٩٤	الدر النشير على نوازل أبي الحسن الصغير	ابن هلال السجلماسي ت ٩٠٣هـ	مؤسسة الملك عبد العزيز بالدار البيضاء	١/١٠٥
٩٥	الدرر المكنونة في نوازل مازونة	أبي زكريا المغيلي المزوني ت٨٣٣هـ	الخزانة العامة بالرباط والحرم المدني والمكتبة الوطنية بتونس	٨٨٣ د ٢/١٢٨٨ و٢١٧ ٣٥٠٢

الرقم	اسم المخطوطة	المؤلف	مكان وجود المخطوطة	رقمها
٩٦	الذخيرة البرهانية	برهان الدين محمود بن عمر بن مازه البخاري ت٥٧٠هـ.	مكتبة يني جامع بالسليمانية باستانبول. كوبريلي باستانبول	٦١٣ ٥٦٤-٥٦٥
٩٧	ذخيرة الفتاوى	محمود بن أحمد ميارة البخاري	الدار الوطنية بتونس والسليمانية باستانبول ومتحف الأوقاف بتركيا	٥٢٢٥ ٦٤٧,٦٤٦ ١٧٨٨
٩٨	زاد المسافر (فتاوى تاتا خانية)	عالم بن العلاء الأندربتي ت٧٨٦هـ	الجامعة الإسلامية ونسخة في المدرسة الأحمدية بحلب	٣/٤٣٩٥ ٤٢٧
٩٩	الزهرات الوردية من الفتاوى الأجهورية	جمعها عبد العال بن عبد الملك بن عمر القرشي البوتيجي ت ١٠٣٥هـ	متحف الرقادة بالقيروان الجامعة الإسلامية ونسخة في الخزانة العامة بالرباط	١٧٢٣٧ ٥٩١٦ ١٧٦٩
١٠٠	صرة الفتاوى	صادق محمد علي الساقزي	أيا صوفيا السليمانية استانبول مكتبة لا له لي ضمن السليمانية مكتبة جامعة أم القري	١٥٤٠ ١٢٥٤ ٤٦٨٤
١٠١	العقد المنظم للحكام فيما يجري بين أيديهم من النوازل والأحكام	عبد الله بن علي سلمون الكتاني ت ٧٤١هـ	المكتبة الوطنية بتونس وخزانة ابن يوسف بمراكش	٣٨٥٨ و٣٢٣٧ ١/١٧٥
١٠٢	العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية	لابن عابدين ت ١٢٥٢هـ	مكتبة عاطف أفندي باستانبول	١١١٦
١٠٣	غنية الفتاوى	محمود بن أحمد القونوي	الدار الوطنية بتونس ودامار إبراهيم باشا السليمانية استانبول الحرم المدني	٦٥٥٢ ٦٩٩ ١/٣٠٩٢
١٠٤	الفتاوى	الموفق ابن قدامه ت٦٢٠هـ	مكتبة الأسد	٣٧٤٤ حديث
١٠٥	الفتاوى	سراج الدين عمر بن علي بن فارس الشهير بقاري الهداية ٨٣٩هـ	مكتبة رضا انفور بالهند	٢٤٦ + ٤٦٣
١٠٦	الفتاوى	عبد الله بن الحسين بلفقيه ت١٢٦٦هـ	مكتبة الجامع الكبير بصنعاء	٢٣٢٥

الرقم	اسم المخطوطة	المؤلف	مكان وجود المخطوطة	رقمها
١٠٧	الفتاوى	للملا عاشق بن الملا عمر البخاري	جامعة أم القرى بمكة	١١٧٢
١٠٨	الفتاوى	محمد بن المبارك الهلالي المكناسي ت١٣٧٢هـ	طبع مطبعة حجرية بفاس	
١٠٩	الفتاوى	محمد بن محمد الشاذلي الدرقاوي الحراق ت١٢٦١هـ	في الخزانة العامة بتطوان	٦٢١
١١٠	الفتاوى	محمد بن محمد المزواري ت١٢٨٥هـ	في الخزانة العامة بتطوان	٦٢١
١١١	فتاوى	ابو علي الحسين بن محمد بن المروزي ت٤٦٢هـ	مكتبة الجامع الكبير بصنعاء	١٣٤٤
١١٢	فتاوى	الإمام عز الدين بن الحسن ت٩٠٠هـ	مكتبة الجامع الكبير بصنعاء	٢٣٥٢و ١٣٤٠
١١٣	فتاوى	الشيخ علي الثوري التونسي السفاقسي ت١١١٧هـ	مركز دراسة جهاد الليبيين ضد الغزو الإيطالي ـ مليبار طرابلس	٢٦٨
١١٤	فتاوى	شهاب الدين أبو العباس أحمد ابن محمد الطيب البكري ت٩٤٨هـ	مكتبة الجامع الكبير بصنعاء	٣٧ مجاميع
١١٥	فتاوى	عبد الرحمن عبد الكريم بن زياد ت٩٧٥هـ	مكتبة الجامع الكبير بصنعاء	١٣٣٨
١١٦	فتاوى	عبد الله العنقري ت١٣٧٣هـ	توجد نسخة في مكتبة جامعة الملك سعود بالرياض	٣٣٣
١١٧	فتاوى	عبد الله بن أحمد باخرمة ت٩٠٣هـ	مكتبة الأحقاف بتريم بحضرموت	٢٣
١١٨	فتاوى	إبراهيم بن خالد العلفي ت١١٥٦هـ	مكتبة الجامع الكبير بصنعاء	١٣٤٨
١١٩	فتاوى	لمجموعة من علماء اليمن	مكتبة الجامع الكبير بصنعاء	١٢٢٠
١٢٠	فتاوى مؤيد زاده	عبد الرحمن بن على بن مؤيد زاده ت٩٢٢ هـ.	الجامعة الإسلامية بالمدينة	٢/٤١٨٦

الرقم	اسم المخطوطة	المؤلف	مكان وجود المخطوطة	رقمها
١٢١	فتاوى أبو السعود	عالي أفندي ت ٩٨٢هـ	أيا صوفيا السليمانية استانبول	١٥٤٣
١٢٢	فتاوى أبي السعود الحنفي		المكتبة الوطنية بتونس	٤٣٩٢
١٢٣	فتاوى أبي السعود وابن كمال وجيوي زاده وسعدي جلبي وعلي جلبي أفندي	جمعها ولي بن يوسف الأسكليبي المعروف بولي بكين ت٩٩٨هـ	في مكتبة كويريلي باستانبول	٦٦٦
١٢٤	فتاوى إجتالة لي علي أفندي	إجتالة لي علي أفندي ت١١٠٣هـ	مكتبة كويريلي باستانبول	١٢٣
١٢٥	فتاوى ابن الصلاح ت ٦٤٣هـ	جمعها تلميذه كمال الدين أبو إبراهيم المغربي المقدسي	السليمانية باستانبول وأيا صوفيا باستانبول والأوقاف بحضرموت	٦٥٠ ١٥٤٢ ٣٢
١٢٦	فتاوى ابن العراقي ت٨٢٦هـ.		الجامعة الإسلامية	٤/٧١٣٥
١٢٧	فتاوى ابن طركاط	جمع القاضي أبو القاسم بن محمد بن طركاط المكي	في الخزانة العامة بالرباط	٩٥٩ د
١٢٨	فتاوى الأجهوري	نور الدين أبو الإرشاد علي بن محمد بن عبد الرحمن الأجهوري المالكي ت١٠٦٦هـ	في مكتبة الحرم المدني	٢/٣١٨٥ و٢١٧
١٢٩	الفتاوى الأحمدية	لابن عبد الهادي ت٩٠٩هـ	مكتبة الأسد	٣٢٤٩ ومجاميع ٢٤٥/٢
١٣٠	فتاوى الأرغيناني على مذهب الشافعي	الأمام أبو نصر الأرغيناني	أيا صوفيا السليمانية استانبول	١٥٤٤
١٣١	الفتاوى الأسعدية	أسعد أفندي الأسكنداري المدني ت١١١٦هـ	في مكتبة الحرم المدني	١/١٢٣٤ و٢١٧
١٣٢	فتاوى الأسنوي	جمال الدين الأسنوي	جامعة أم القرى بمكة	٤٩٤٣
١٣٣	فتاوى الإمام ابن حجر العسقلاني	أحمد بن حجر ت٨٥٢هـ	مكتبة الأسد	٤٤٧١ فقه شافعي
١٣٤	الفتاوى الأنقروية	محمد بن الحسين الأنقروي ت١٠٩٨هـ	مكتبة الحرم المكي	٢٩٦حنفي و ٢٣٤ ٤٠٤حنفي

الرقم	اسم المخطوطة	المؤلف	مكان وجود المخطوطة	رقمها
١٣٥	الفتاوى البحرية	محمد الأرزتي الشهير بقاضي زاده	المكتبة الحميدية بالسليمانية	٦٠٥
١٣٦	الفتاوى البخارية		مكتبة رضا انفور بالهند	٢٤٨٣
١٣٧	الفتاوى البرهانية	لبرهان الدين علي بن ابي بكر الفرغاني ت٦١٦هـ	مكتبة شستربتي	٧٨٣/٣٨٦٧
١٣٨	الفتاوى البرية في الحوادث الحالية	محمد بن إبراهيم البري الحنفي كان حياً سنة ١١٣٢هـ	مكتبة الحرم المكي	(٥٢)د هلوي
١٣٩	الفتاوى البزازية	حافظ الدين محمد بن محمد بن الشهاب الخوارزمي ت٨٣٧هـ	مكتبة رضا انفور بالهند مكتبة أياصوفيا بالسليمانية باستانبول مكتبة كوبريلي باستانبول مكتبة الأسد بدمشق	٢٤٥٩ ١٥٤٨ ٦٦٧ ١٣٨٣٢، ١٥٠٤٩
١٤٠	فتاوى البزازية	محمد بن محمد البزازي الكردي	أيا صوفيا السليمانية استانبول وكوبريلي باستانبول والأسد بدمشق	١٥٤٨-١٥٤٩ ٦٦٧ ١٣٨٣٢-١٥٠٤٩٠
١٤١	فتاوى البغوي	للإمام محي السنة حسين البغوي ت ٥١٦هـ	السليمانية باستانبول	٦٧٥
١٤٢	فتاوى التتار خانية		أيا صوفيا السليمانية استانبول	١٥٥١-١٥٥٣
١٤٣	الفتاوى التمرتاشية في الوقائع الغزية	للتمرتاشي ت١٠٠٤هـ	مكتبة كوبريلي باستانبول مكتبة الأسد	٦٧٣ ٦٦٦٥فقه حنفي ورقم ٧١٢٠
١٤٤	فتاوى الحامدية	سعدي أفندي القسطموني المعروف بجورزاده ت٩٨٥هـ	أيا صوفيا السليمانية استانبول	١٥٦٣
١٤٥	فتاوى الحانوتي	شمس الدين محمد بن عمر الحانوتي ت١٠١٠هـ	مكتبة الأسد بدمشق	٥٣٧٧رقم ٥٠فقه شافعي
١٤٦	الفتاوى الحسينية	حسين بن سليم الدجاني ت١٢٧٤ هـ.	جامعة أم القرى بمكة	٤٧٦٥

الرقم	اسم المخطوطة	المؤلف	مكان وجود المخطوطة	رقمها
١٤٧	فتاوى الحليمي	محمد بن عبد الحليم البروسوي ت١٠٨٣هـ	أيا صوفيا السليمانية استانبول	١٥٦٩
١٤٨	الفتاوى الحمادية	أبو الفتح ركن الدين بن حسام الدين الناكوري مفتي نهرواله في الهند	مكتبة رضا انفور بالهند	٤٤٧٥
١٤٩	فتاوى الخزرجي	محمد بن سعد الخزرجي اليمني ت٧٢٩هـ انتقاء محمد بن عبد الله بادكوك	في مكتبة الحرم المدني	٣٦٢٧/ ٢١٧
١٥٠	فتاوى الخياطي	ابو عبد الله حسين بن محمد الخياطي	المكتبة السليمانية	٦٧٥
١٥١	الفتاوى الخيرية	خير الدين بن أحمد بن علي العليمي	مكتبة رضا رانفور بالهند	٢٥٥٥
١٥٢	الفتاوى الخيرية	خير الدين علي بن أحمد الرملي	أيا صوفيا السليمانية استانبول والحرم المدني وأخرى في مكتبة أم القرى	١٥٦٥- ١٥٦٦ ١/١٢٣٦ ٣٥٧
١٥٣	فتاوي الدبوسي	أبو زيد عبد الله بن عمر الدبوسي	مكتبة بشير أغا بالسليمانية باستانبول	٣١٠
١٥٤	الفتاوى الدمياطية	مجهول	جامعة أم القرى بمكة	٩٦٤
١٥٥	الفتاوى الرحمانية	عبد الرحمن الحنفي	مكتبة رضا انفور بالهند	٢٥٣٤
١٥٦	الفتاوى الرحمانية والتحريرات الأنصارية	أبو العباس عبد الرحمن بن الحسين المدني الأنصاري الحنفي	مكتبة الحرم المكي	٩٥.حنفي
١٥٧	الفتاوى الركنية	إسماعيل بن يحيى بن ركن الدين ت ٨٣٤هـ	أيا صوفيا السليمانية استانبول	١٥٦٧
١٥٨	فتاوى الزملكاني	كمال الدين محمد الزملكاني	أيا صوفيا السليمانية استانبول	١٥٩٣
١٥٩	الفتاوى الزينية	لابن نجيم الحنفي	أيا صوفيا السليمانية استانبول وكوبريلي استانبول والأسد بدمشق	١٥٦٨ ٦٦٥ ٦٠٣١- ٨١٤٠

الرقم	اسم المخطوطة	المؤلف	مكان وجود المخطوطة	رقمها
١٦٠	الفتاوى السراجية	سراج الدين أبو الحسن علي بن عثمان الأوشي الفرغاني ت٥٧٥ هـ.	الجامعة الإسلامية مكتبة رضا رانفور بالهند	٦٦٩٧ ١٧٩٩
١٦١	الفتاوى السراجية	سراج الدين عمر بن علي بن فارس المعروف بقاري الهداية ت٨٢٩هـ جمع وترتيب الكمال ابن الهمام	مكتبة كوبريلي باستانبول مكتبة الأسد	٦٥٢ضمن مجموع -٤٨٥٧ -٦٠٦٥ ٦٤٣٠فقه حنفي ٦٩٢٢
١٦٢	الفتاوى السعيدية	لمحمد سعيد أفندي	مكتبة عاطف أفندي باستانبول	١١٤٦
١٦٣	فتاوى الشافعية	ابن الصلاح الأصفهاني ت ٦٤٣هـ	أيا صوفيا السليمانية استانبول	١٥٤٢
١٦٤	الفتاوى الشامية	مصطفيبن محمد أفندي الشامي جمعها أبو بكر الحميدان	مكتبة الحرم المكي	(١٠١)دهلوي
١٦٥	فتاوى الشبلي	أحمد بن محمد بن أحمد السعودي الشبلي ت١٠٢١ هـ.	الجامعة الإسلامية بالمدينة	١/٨٥٥٧
١٦٦	الفتاوى الشرفية في الفروع الحنفية	شرف الدين الحنفي الرانفوري ت١٣٥٦هـ	مكتبة رضا رانفور الهند	٢٦١٢
١٦٧	فتاوى الشيخ الأجهوري اختصار البوسعيدي لنوازل البرزلي		المكتبة الأحمدية بتونس	٥٩٧١
١٦٨	الفتاوى الصغرى	يوسف بها أحمد الخاصي	مكتبة الفاتح باستانبول	٢٣٧٢
١٦٩	الفتاوى الصيرفية	مجد الدين اسعد بن يوسف الصيرفي	أسعد أفندي باستانبول والفاتح بالسليمانية باستانبول وبني جامع بالسليمانية باستانبول	٨٠١ ٢٣٧٨ ٦٤٢
١٧٠	الفتاوى الظهيرية	للقاضي ظهير الدين أبو بكر محمد بن أحمد بن عمر البخاري الحنفي ت٦١٩هـ	مكتبة رضا رانفور بالهند مكتبة الفاتح باستانبول	٣٣٣٧ ٢٣٧٩

الرقم	اسم المخطوطة	المؤلف	مكان وجود المخطوطة	رقمها
١٧١	الفتاوى العتابية المسمى (جوامع الفقه)	أحمد بن محمد العتابي ت٥٨٦هـ	السليمانية باستانبول أسعد أفندي باستانبول	٦٥ ١٠٦٦
١٧٢	الفتاوى العدلية	حاجي رسول بن صالح الآيديني ت٩٧٨هـ	مكتبة يني جامع بالسليمانية باستانبول جامعة أم القرى مكتبة الحرم المكي	٦٣٩ ٤٦٩٤ ٩٣ حنفي
١٧٣	فتاوى العلوي الشنقيطي في نوازل العامة	نظمها مايابا الجكني وشرحها التواتي وسمى شرحه مرجع المشكلات	انظر: نثر الورود ١٦/١	
١٧٤	فتاوى الغزي	احمد بن زايد الغزي	مكتبة أسعد أفندي بالسليمانية	١١٠٠
١٧٥	الفتاوى الفيضية	إبراهيم بن عبد الرحمن الكركي ت٨٥٣هـ	أيا صوفيا بالسليمانية استانبول وأسعد أفندي بالسليمانية استانبول	١٥٧٤ ١١١٣
١٧٦	الفتاوى القاسمية	قاسم بن قطلوبغا ت٨٧٩هـ	مكتبة كوبريلي باستانبول	٦٥٢ ضمن مجموع
١٧٧	فتاوى القاضي حسين المروزي	أبو علي حسين بن أحمد القاضي المروزي ت٤٦٢ هـ.	الجامعة الإسلامية بالمدينة	١/٧١٣٥
١٧٨	الفتاوى القاعدية	شمس الدين أبو عبد الله محمد بن علي بن أبي القاسم ابن أبي الرجاء القاعدي الحنفي ت٦٥٦هـ	مكتبة رضا انفور بالهند مكتبة أسعد أفندي بالسليمانية باستانبول	٢٣٣٠ ١٠٨١
١٧٩	فتاوى القفال	أبو عبد الله احمد المروزي	السليمانية باستانبول	٦٧٥
١٨٠	الفتاوى الكبرى	لحسام الدين أبو محمد عمر بن عبد العزيز الحنفي المعروف بالصدر الشهيد ت٥٣٦هـ	مكتبة رضا انفور بالهند	٣٣١٦
١٨١	الفتاوى الكردية	محمد بن سليمان الكردي ت١١٩٤هـ	مكتبة رضا رانفور الهند	٢٧٢١
١٨٢	فتاوى اللمم	محمد بن مسعود المنصوري	مكتبة لاله لي بالسليمانية باستانبول	١٢٧٦

الرقم	اسم المخطوطة	المؤلف	مكان وجود المخطوطة	رقمها
١٨٣	الفتاوى المجموعة	تاج الدين أبو محمد عبد الرحمن بن إبراهيم الفزاري (الفركاح)ت ٦٩٠ هـ.	الجامعة الإسلامية بالمدينة وله نسخة في الجامعة العثمانية في حيدر آباد	٣٥١٧
١٨٤	الفتاوى المجموعة لابن الصلاح وابن الحاجب وابن الفركاح		معهد المخطوطات العربية وله نسخة في شستربتي	١٠٧٩ ٣٣٣٠
١٨٥	الفتاوى المرادية	علي بن محمد المرادي ت١١٨٤هـ وحسين بن محمد المرادي ت١١٨٨هـ ومحمد خليل بن علي المرادي ت١٢٠٦هـ	مكتبة الأسد بدمشق	٥٦٥١
١٨٦	الفتاوى المستغربة	صلاح الدين العلائي الدمشقي ت٧٦١هـ	له نسخة في الجامعة الإسلامية وله نسخه في المكتبة الأزهرية	٦/٤٥٦٢ ٧٦٧٩/٩٠٣
١٨٧	الفتاوى الموصلية	العز بن عبد السلام ت٦٦٠ هـ.	الجامعة الإسلامية بالمدينة	١/٨١٩٤
١٨٨	فتاوى النابلسي	عبد الغني بن إسماعيل النابلسي ت١١٤٣هـ	مكتبة الأسد	٢٦٨٤فقه حنفي
١٨٩	الفتاوى النعمانية	نعمان الشهير بحفيد شيخ الإسلام دباغ زاده ت١١١٥هـ	مكتبة أسعد أفندي بالسليمانية باستانبول	١٠٨٠
١٩٠	الفتاوى النقشبندية	معيد الدين محمد بن خواجه خاوند النقشبندي الكشميري ت ١٠٨٥هـ	مكتبة رضا انفور بالهند والجامعة الإسلامية بالمدينة	٢٥٥٦ ٦٠٨
١٩١	فتاوى الولاتي	محمد بن يحيى بن محمد المختار الشنقيطي ت١٣٣٠هـ.	الجامعة الإسلامية بالمدينة	٤/٥٣٦١
١٩٢	الفتاوى الولوالجية	ظهير الدين الولوالجي ت٧١٠هـ	الفاتح بالسليمانية باستانبول وكوبريلي باستانبول مكتبة الأسد بدمشق مكتبة شستربتي	٢٤١٥ ٦٨٦ و٦٨٧ ٦١٦٢ ظ. ٨٨٥/٣٦٧٠

الرقم	اسم المخطوطة	المؤلف	مكان وجود المخطوطة	رقمها
١٩٣	فتاوى بامخرمة	عبد الله بن أحمد بن علي بامخرمة الهجراني ت٩٠٣هـ	معهد المخطوطات العربية ومكتبة الأحقاف بتريم مجموعة آل يحيى	١٧٢٣ ٢٣
١٩٤	فتاوى تيمور طاشي	محمد بن عبد الله التيمور طاشي.	مكتبة عاشر أفندي باستانبول	٤٢٣
١٩٥	فتاوى حنبلية	مجهول	الجامعة الإسلامية بالمدينة له نسخة في دار الكتب المصرية	١/٢٩٦٧ ١٤٩ مجاميع
١٩٦	فتاوى حول الفوتغراف	جمعها علوي بن أحمد السقاف ت١٣٣٥هـ	مكتبة جامعة الملك سعود بالرياض	١٨٥٣
١٩٧	فتاوى صيرفي	مجد الدين المعروف بآهو	مكتبة الفاتح باستانبول	٢٣٧٨
١٩٨	فتاوى عبد الرحيم	عبد الرحيم أفندي الشهير بمنشي زاده ت ١١٢٨هـ	أيا صوفيا السليمانية استانبول وكوبريلي استانبول	١٥٧٠ ١٢٢
١٩٩	فتاوى عبد الكافي	أبو الحسن علي بن عبد الكافي الشبلي الشافعي	أيا صوفيا السليمانية استانبول	١٥٧١
٢٠٠	فتاوى عطاء الله أفندي		السليمانية باستانبول	٦٦٣
٢٠١	فتاوى علي أفندي	على أفندي ت ١١٠٣هـ	أيا صوفيا السليمانية استانبول السليمانية باستانبول	١٥٧٢- ١٥٧٣ ٦٦٤
٢٠٢	فتاوى علي بن محمد المبنهي ت بعد ١١٣١هـ	علي بن بلقاسم البوسعيدي	الخزانة الملكية بالرباط	٤٥٠٠
٢٠٣	فتاوى فقهية	محمد بن مسعود بن شكيل ت٨٧١هـ	مكتبة الجامع الكبير بصنعاء	٦٧ مجاميع
٢٠٤	فتاوى فيض الله أفندي		مكتبة كوبريلي باستانبول	١٢٦
٢٠٥	فتاوى قارئ الهداية		جامعة أم القرى بمكة	٢/٤٠٧ ٤٩٩٩
٢٠٦	فتاوى قاضي خان	حسن بن منصور الأرزجندي ت ٥٩٣هـ	الدار الوطنية بتونس وأيا صوفيا باستانبول	٣٣٢٦- ٣١٥٩ ١٥٧٥

الرقم	اسم المخطوطة	المؤلف	مكان وجود المخطوطة	رقمها
٢٠٧	فتاوى مؤيد زاده	عبد الرحمن بن مؤيد الأماسي	أيا صوفيا السليمانية استانبول	١٥٩٤
٢٠٨	فتاوى مضفك البسطامي	علاء الدين علي بن محمد البسطامي ت٨٧٥ هـ.	الجامعة الإسلامية بالمدينة وله نسخة في مكتبة عارف حكمت	٣/٨٥٢٦ ٨٠/٥٨
٢٠٩	الفتاوى مع كتاب الضعفاء والمتروكين	ابن عبد السلام عبد الرحمن النسائي	أيا صوفيا السليمانية استانبول	١٥٤١
٢١٠	فتاوى موسى بن عيسى المازوني المغيلي		المكتبة الوطنية بتونس	٣٠٧٦
٢١١	فتاوى نور العين	مجهول	مكتبة رضا رانفور بالهند	٣٤٥٨
٢١٢	فتاوى وأحكام	أحمد بن المأمون البلغيثي الفاسي ت بعد ١٣٤٧هـ	المكتبة الصبيحية بسلا بالمغرب	٣٧٠
٢١٣	فتاوى ومختارات النوازل	علي ابن أبي بكر المرغيناني	المكتبة الوطنية بتونس والسليمانية باستانبول وأياصوفيا السليمانية باستانبول	٤٣٥٢ ٦٠٣ ١٤٢١-١٤٢٢
٢١٤	فتاوى يوسف بن عبد الهادي	جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن عبد الهادي ابن المبرد ٩٠٩ هـ.	الجامعة الإسلامية بالمدينة	٢/٧١٠٩
٢١٥	فتح المنان في الأجوبة الثمان	يحيى بن محمد النايلي الشاوي ت١٠٩٦هـ	في الخزانة العامة بتطوان	٢٦٣
٢١٦	فتوى في حكم قبض الفقيه الأجر في الأوقاف المنسوبة للسلاطين مع عدم مباشرة العمل	جلال الدين السيوطي ت٩١١ هـ.	جامعة أم القرى بمكة	٣/٥٠٥
٢١٧	قنية الفتاوى	مختار بن محمود الزاهدي	الدار الوطنية بتونس و مكتبة الفاتح باستانبول و مكتبة لاله لي باستانبول	٣٢٧٨ ٢٤٤٢ ١٢٨٣
٢١٨	كتاب الفتاوى	عبد الرحمن بن علي بن مؤيد الأماسي الحنفي الشهير بمؤيد زاده ت٩٢٢هـ	مكتبة رضا انفور بالهند	٢٤٨٣

الرقم	اسم المخطوطة	المؤلف	مكان وجود المخطوطة	رقمها
٢١٩	كتاب فتاوى النوازل	أبو القاسم بن أبي بكر الليثي	في دار الكتب المصرية	١٧٥ الحسيني
٢٢٠	كشف المشكلات عن وجه بعض الأسئلة في المعاملات	عبد الكريم بن عبدالله العباسي الخليفي ت١١٣٣ هـ.	الجامعة الإسلامية بالمدينة وله نسخة في مكتبة رضا رانفوز.	٢٠/٩٢٩
٢٢١	كف الطغام عما حدث في وادي زبيد من البلايا العظام	مجهول	جامعة أم القرى بمكة	٣/١٨٤٨
٢٢٢	اللمعة في أجوبة الأسئلة السبعة	جلال الدين السيوطي ت٩١١ هـ.	الجامعة الإسلامية بالمدينة	٢١/٢٩٢٤
٢٢٣	مآل الفتاوى	أبي القاسم ناصر الدين الحسني ت٥٤٩هـ	في مكتبة كوبريلي باستانبول	٦٨٩ ضمن مجموع
٢٢٤	مجمع الفتاوى	أحمد بن محمد الحنفي	الدار الوطنية بتونس والسليمانية باستانبول	٥٨٧٤ ٦٨٤
٢٢٥	مجموع فتاوى النواوي	أبو عبد الله أحمد بن مرزوق التلمساني ت٧٨١هـ	أيا صوفيا السليمانية استانبول	١٣٣١
٢٢٦	مجموعة الحوادث والنوازل والواقعات	أحمد بن موسى بن عيسى بن مأمون الكشي	كوبريلي باستانبول أسعد أفندي بالسليمانية باستانبول	٦٩٠ ٩١٣
٢٢٧	مجموعة الفتاوى	شيخ محمد بن إلياس الشهير بيجوي زاده ت٩٥٤هـ	أسعد أفندي باستانبول	٩٥٨
٢٢٨	مجموعة الواقعات	عبد الله بن عبد الباقي المعروف بمشاقي زاده	مكتبة الحرم المكي	٣٣٩حنفي
٢٢٩	مجموعة فتاوى فقهية	ملا علي القاري ت١٠١٤ هـ.	الجامعة الإسلامية بالمدينة	١٣/٧٣٠٧
٢٣٠	مجموعة في الفتاوى	مؤيد زاده ت٩٢٢هـ	مكتبة كوبريلي باستانبول	٦٩١
٢٣١	مجموعة من الفتاوى في مسائل مختلفة	جمع عبد الله بن خلف الدحيان	الجامعة الإسلامية وفيه نسخة في مكتبة الأوقاف الكويتية	٦/٨٢٠٥
٢٣٢	مختار الفتاوى	محمد بن أحمد بن محمد الطاهري	كتب ٩٨٣هـ مكتبة رضا رانفور بالهند	٣٣٤٢
٢٣٣	مختار مجموع النوازل	علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني	في دار الكتب المصرية	٢٣٥٢٤ ب

الرقم	اسم المخطوطة	المؤلف	مكان وجود المخطوطة	رقمها
٢٣٤	مختارات الفتوى في الفقه	عبد الله بن محمود البلدجي	أيا صوفيا السليمانية استانبول	١٤٢٠
٢٣٥	مختارات النوازل	برهان الدين المرغيناني	أيا صوفيا السليمانية استانبول	١٤٢١-١٤٢٢-٢٣
٢٣٦	مختارات النوازل	علي بن أحمد الجمالي	الفاتح السليمانية باستانبول	٢٤٧٣
٢٣٧	مختارات من فتاوى الفقيه محمد بن سعد	أبو شكيل جمال الدين محمد بن سعد الخزرجي	الجامعة الإسلامية بالمدينة	٣/٥٣٦٤
٢٣٨	مختصر نوازل البرزلي	أحمد بن عبد الرحمن بن موسى بن عبد الحق الزليطي	في دار الكتب المصرية	٢٠١١٠ ب
٢٣٩	مختصر نوازل محمد بن الحاج	محمد بن الحاج ت٥٢٩هـ	خزانة القرويين بفاس المغرب والمكتبة العامة بالرباط وخزانة ابن يوسف بمراكش	ي ٤٩١ ٥٥ج ٤٩١
٢٤٠	المسائل الأسنوية	للإمام جمال الدين الأسنوي ت٧٧٢هـ	المكتبة الأزهرية بالقاهرة	(٢٣٦) مجاميع ورقم (٩٠١) ٧٦٥٤
٢٤١	المسائل الفقهية	احمد بن سعيد القيحميسي المكناسي الورزيغي الحباك ت٨٧٠هـ	خزانة المسجد الأعظم بتازة بالمغرب	٤٠٠
٢٤٢	المسائل والأجوبة	عبد الله بن محمد البطليوسي ت٥٢١هـ	في خزانة القرويين بفاس	١٢٣٢
٢٤٣	مشتمل الأحكام في الفتاوى	الشيخ فخر الدين الرومي	أسعد أفندي باستانبول	٩٧٧
٢٤٤	مغني المستفتي عن سؤال المفتي (الفتاوى الحامدية)	حامد بن علي بن إبراهيم العمادي مفتي دمشق	مكتبة الأسد بدمشق	٥٦٥٦-٥٦٥٥ حنفي
٢٤٥	مفيد الحكام فيما يعرض لهم من نوازل الأحكام	هشام بن عبد الله الأزدي	مكتبة الملك عبد العزيز بالدار البيضاء ومكتبة الأسد بسوريا ومكتبة الحرم المدني وخزانة القرويين بفاس وخزانة ابن يوسف مراكش وخزانة تنغلت بالمغرب	٣/١٩٣ ٢٣٠٨ ٢/١٣٧٧ ٤٨١ ٣١٠ ٥٠٦

الرقم	اسم المخطوطة	المؤلف	مكان وجود المخطوطة	رقمها
٢٤٦	ملتقط في الفتاوى	ناصر الدين أبو القاسم محمد بن يوسف الحسني السمرقندي	مكتبة أسعد أفندي بالسليمانية باستانبول كتاهية في وحيد باشا بتركيا	٩٩٨ ١٨٥٥
٢٤٧	منية المفتي	يوسف بن أبي سعيد أحمد السجستاني ت ٦٣٨هـ	جامعة أم القرى بمكة	٩٨٩
٢٤٨	موارد المسائل في شواهد المسائل	لمحمد الشهير بجراح زاده	مكتبة عاطف أفندي باستانبول	١١٧٦
٢٤٩	نبراس الإيناس بأجوبة سؤالات أهل فاس	برهان الدين أبو إسحاق الكوراني ت١١٠١ هـ.	الجامعة الإسلامية بالمدينة الدار الظاهرية بدمشق	٣/٥٠٠٧ ٢/١٣٤٦
٢٥٠	نتائج الأحكام في نوازل الأحكام	أحمد بن محمد الرهوني التطواني ت١٣٧٣هـ	في الخزانة العامة بالرباط	٢١٦ د
٢٥١	نتيجة الفتاوى	حافظ محمد بن أحمد بن الشيخ مصطفى الكدوسي	مكتبة أسعد أفندي بالسليمانية باستانبول	١٠٧٥
٢٥٢	نتيجة الفتاوى	دري زاده	الفاتح السليمانية باستانبول	٢٤٨٧
٢٥٣	النوازل	أبو القاسم بن علي بن خجو الفاسي ت٩٥٦هـ	في الخزانة العامة بتطوان	٣٥٣
٢٥٤	النوازل	المكي بن عبد الله بناني الرباطي ت١٢٥٥هـ	الخزانة العامة بالرباط	١٨٥٢ د
٢٥٥	النوازل	عبد الباقي بن يوسف الزرقاني ت١٠٩٩هـ	في الخزانة العامة بتطوان	٣٦١
٢٥٦	النوازل	عبد الرحمن بن محمد الحايك	الخزانة الملكية بالرباط	١١٤٣٠
٢٥٧	النوازل	عبد المعلى الأزهري	الخزانة العامة بتطوان	٢٣٩
٢٥٨	النوازل	عيسى بن عبد الرحمن الرجراجي السكتاني ت١٠٦٢هـ	في الخزانة العامة بالرباط. خزانة الناصرية بالمغرب	٢٢٤د و٣٤٠د و١٠١٦ ٢١٣٠
٢٥٩	النوازل	محمد بن أحمد بن رشد الحفيد ت٥٩٥هـ	في خزانة القرويين بفاس. في دار الكتب الوطنية بتونس	٣٧٨ ٣١٧٧

الرقم	اسم المخطوطة	المؤلف	مكان وجود المخطوطة	رقمها
٢٦٠	النوازل	محمد بن الطالب التاودي بن سودة المري الفاسي ت١٢٠٩هـ	مطبوع طبعة حجرية في فاس	
٢٦١	النوازل	نور الدين أبو الإرشاد علي بن زين العابدين الأجهوري ت١٠٦٦ هـ.	الجامعة الإسلامية بالمدينة وله نسخة في الخزانة العامة بالرباط	١٩٠٤ ٣٢١٠
٢٦٢	نوازل	لأحد تلاميذ أبي الفضل قاسم بن سعيد العقباني	توجد نسخة في خزانة بن يوسف بمراكش	٢٨٥
٢٦٣	نوازل	منقولة من خط أبي فارس عبد العزيز الزياتي	الخزانة الملكية بالرباط	٩٥٥٠
٢٦٤	نوازل إبراهيم بن هلال السجلماسي		المكتبة العامة بتطوان الخزانة الملكية بالرباط	٥٨٥ ١٢٠٢٤
٢٦٥	نوازل أبي سالم العياشي		في الخزانة العامة بالرباط	٨٩٦ ك
٢٦٦	نوازل أحمد المنجور	أبو العباس أحمد بن علي المنجور الفاسي ت٩٢٦هـ	المكتبة العامة بتطوان والخزانة الناصرية تامكروت بالمغرب	٣٥٣ ١٩٩٦
٢٦٧	نوازل إدريس الحسني		الخزانة العامة بالرباط	٨٨٥ د
٢٦٨	نوازل ابن سهل الأصبغ		الخزانة الملكية بالرباط	٢٥٠١
٢٦٩	نوازل ابن لبّ	أبو سعيد فرج بن قاسم بن أحمد بن لبّ الثعلبي الغرناطي ت٧٨٢هـ	في مكتبة الحرم المدني. في المكتبة العامة بتطوان. في خزانة القرويين بفاس	٢/١٣٨٩ ٣٣١و٥٥٥ ٨٥٢
٢٧٠	نوازل الأحكام	محمد بن أحمد بن خلف التجيبي ت٥٢٩هـ	في خزانة ابن يوسف بمراكش	٤٩١
٢٧١	نوازل البرزلي (جامع مسائل الأحكام مما نزل بالمفتين والحكام)	لأبي القاسم البرزلي	مؤسسة الملك عبد العزيز بالدار البيضاء والخزانة الملكية بالرباط ومكتبة الحرم المدني وخزانة القرويين بفاس والخزانة العامة بالرباط	١١٠ ٤٨٨٧ ٢/١٣٦١ ٣٨٤ ٤٥٠ د

الرقم	اسم المخطوطة	المؤلف	مكان وجود المخطوطة	رقمها
٢٧٢	نوازل البوسعيدي أحمد الفلالي		الخزانة الملكية بالرباط	٧١٤٤
٢٧٣	نوازل التسولي	علي عبد السلام التسولي ت١٢٥٨هـ	الخزانة الملكية بالرباط الخزانة العامة بالرباط	١٢٥٧٤ ٨٨٢ د
٣٧٤	النوازل التلمسانية	أبي عثمان قدوره	المكتبة العامة بتطوان	٣٠
٢٧٥	نوازل الرندي	عبد القادر الرندي	الخزانة الملكية بالرباط	٥٦٢٢
٢٧٦	نوازل السجلماسي	محمد بن أبي القاسم السجلماسي	مؤسسة الملك عبد العزيز بالدار البيضاء والخزانة الملكية وخزانة ابن يوسف بمراكش	١٤٧ ٩٠١٦ ١/٧٩
٢٧٧	النوازل الصغرى	أبي السعود الفاسي (جمع بعض تلاميذه)	المطبعة الحجرية بفاس عام ١٣٠١هـ	
٢٧٨	نوازل العباسي	أحمد بن محمد السوسي السملالي ت١١٥٢هـ	الخزانة الملكية بالرباط ومطبعة الحجرية بفاس وللمستشرق جاك بيرك دراسة حولها نشرت في المجلة الجزائرية ١٩٥٠م	٢٥١٦
٢٧٩	نوازل العلمي	علي بن عيسى الشفشاوني	المكتبة العامة بتطوان والخزانة العامة بالرباط	٧١٦ ٤٢٢٠- ١١٥٨٦
٢٨٠	النوازل الفقهية	أبو القاسم بن أحمد القيرواني التونسي	توجد نسخة في خزانة القرويين بفاس	٦٩١
٢٨١	النوازل الفقهية	أحمد بن البوسعيدي العشتوكي ت١٠٤٦هـ	في الخزانة العامة بالرباط في خزانة ابن يوسف بمراكش	٧١٤٤ ٣٤٨
٢٨٢	نوازل القلشاني	عمر القلشاني	خزانة الإمام علي بتارووانت بالمغرب	١١٦
٢٨٣	النوازل الكبرى	أبي السعود الفاسي ت١٠٩١هـ (جمع بعض تلاميذه)	المطبعة الحجرية بفاس وخزانة القرويين	٧٤١و٧٨٦
٢٨٤	نوازل اللخمي بن بشتغير		الخزانة الملكية بالرباط	١١٦٩٠

الرقم	اسم المخطوطة	المؤلف	مكان وجود المخطوطة	رقمها
٢٨٥	نوازل المازوني	يحيى بن أحمد بن عبد الله المغيلي المازوني	الجامع الكبير بمكناس والمكتبة العامة بتطوان والخزانة العامة بالرباط	٤٨٨ ٥٥٥ ٨٨٣ د
٢٨٦	نوازل المجاصي	محمد بن الحسن المغراوي	المطبعة الحجرية بفاس	
٢٨٧	نوازل المسناوي	محمد بن أحمد الدلائي	المطبعة الحجرية بفاس عام ١٣٤٥هـ	
٢٨٨	نوازل المكي بن عبد الله البناني	المكي محمد بن عبد الله البناني ت١٢٥٥هـ	في الخزانة العامة بالرباط	١٨٥٢ د
٢٨٩	نوازل المهدي الوزاني		المكتبة العامة بتطوان والخزانة الملكية بالرباط	٦٥٤ ١٢١٩٨
٢٩٠	نوازل الوكالات والإقرار والديات	أحمد بن يحيى بن أبي بكر التلمساني	في دار الكتب المصرية	٥ فقه مالك ش
٢٩١	النوازل بجبل غمارة	عبد العزيز الزياتي ت١٠٥٥هـ	المكتبة العامة بتطوان الخزانة العامة بالرباط	١٧٨ ١٦٩٨ د
٢٩٢	نوازل بردله	محمد العربي بن أحمد الأندلسي الفاسي ت ١١٣٣هـ	المطبعة الحجرية بفاس عام ١٣٤٤هـ	
٢٩٣	نوازل عبد الباقي الزرقاني		المكتبة العامة بتطوان	٣٦١
٢٩٤	نوازل عبد القادر الفاسي (النوازل الكبرى)		المكتبة العامة بتطوان	٣٤٣/٤ و٦٥٦ و٥٢٠
٢٩٥	نوازل علماء جزولة	جمع ابن عبد السميع	الخزانة العامة بالرباط	٧٢٥
٢٩٦	نوازل فقهية	القاسم بن احمد الهوزلي من اهل القرن الحادي عشر	في الخزانة العامة بالرباط	٧٩
٢٩٧	نوازل فقهية	محمد بن عبد الله السملالي ت١٠٨٢هـ	في الخزانة العامة بالرباط	٢٠٧٩ د
٢٩٨	نوازل فقهية	مصطفى بن عبد الله الرماصي ت١١٣٦هـ	. في خزانة القرويين بفاس . في الخزانة العامة بالرباط	١٣٢٤ ١٦٤١ د
٢٩٩	النوازل في الأحكام	عبد العزيز بن الحسن الزياتي الغماري ت١٠٥٥هـ	في خزانة ابن يوسف بمراكش . في المكتبة العامة بتطوان . الخزانة العامة بالرباط الخزانة الملكية بالرباط	١٢٣ ٨٣٠ ٦٦ج ٢٨٣٧

الرقم	اسم المخطوطة	المؤلف	مكان وجود المخطوطة	رقمها
٣٠٠	النوازل في الفروع	نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم الحنفي	في دار الكتب المصرية	٥٦٥فقه حنفي و١٩٩١
٣٠١	نوازل محمد السخاوي		المكتبة العامة بتطوان	٤٦٠/٦
٣٠٢	نوازل محمد القصري		في الخزانة العامة بالرباط	٨٧٧ ك
٣٠٣	نوازل محمد الورزازي	محمد بن محمد الدليلمي الورزازي ت١٢١٤هـ	الخزانة الملكية بالرباط المكتبة العامة بتطوان الخزانة الملكية بالرباط الخزانة العامة بالرباط	١٤٣٩ ٥٥٥ ٨٠٧٩- ٦٨٨٥ ١٨٤٧ د
٣٠٤	نوازل محمد بن المختار بن الأعمش الشنقيطي	محمد بن المختار بن الأعمش الشنقيطي	الخزانة الملكية بالرباط	٢٧٤٤ ٥٧٤٢
٣٠٥	نوازل محمد بن خليفة		المكتبة العامة بتطوان	٣٤٥/١٤
٣٠٦	نوازل محمد بن سودة		المكتبة العامة بتطوان	٤٨٩
٣٠٧	نوازل محمد كنون		المكتبة العامة بتطوان	٧٥٤
٣٠٨	النوازل والأجوبة	عبد الله بن موسى العبدوسي الفاسي ت٨٤٩هـ	الخزانة الناصرية بتامكروت بالمغرب في خزانة المكتبة العامة بتطوان	٢٣٢٥ ٨٥٣
٣٠٩	نور العين في فتاوى شيخ حسين	للشيخ حسن بن محسن الأنصاري اليماني نزيل بهوپال ت١٣٢٧هـ	مكتبة رضا رانفور	٢٧٣٣
٣١٠	نور الفتاوى	مصطفى بن الشيخ محمد	الفاتح باستانبول	٢٣٩٤
٣١١	الواقعات	زين الدين أبو العدل قاسم بن قطلوبغا ت٨٧٩ هـ.	الجامعة الإسلامية بالمدينة	١٧/٤٤٠١
٣١٢	واقعات المفتين	زين الدين أبو المعالي عبد القادر بن يوسف الحلبي الشهير بنقيب زاده ت١١٠٧هـ	مكتبة رضا رانفور بالهند الجامعة الإسلامية بالمدينة مكتبة الفاتح بالسليمانية باستانبول وأسعد أفندي بإستانبول مركز الملك فيصل بالرياض مكتبة الأسد بدمشق	٢٥٧٦ ١/٨٦٣٣ ٢٤٩٣ ٩٣٧ رقم م ف أم ١٠١ ٧٣٤٩-٥١٥٢

الرقم	اسم المخطوطة	المؤلف	مكان وجود المخطوطة	رقمها
٣١٣	واقعات محمود أفندي في الفتاوى		مكتبة أسعد أفندي بالسليمانية باستانبول	١٠٤٥
٣١٤	الوجيز في الفتاوى	رضي الدين محمد السرخسي ت٥٤٤هـ	المكتبة الحميدية ضمن السليمانية باستانبول	٦٨٤
٣١٥	يتيمة الدهر (الفتاوى الخوارزمية)	علاء الدين عبد الرحيم الخوارزمي ت٦٤٥هـ.	مكتبة عاشر أفندي باستانبول. مكتبة الأسد بدمشق. كوبريلي باستانبول مكتبة رضا رانفور بالهند	٤٢٧ ٥٣٩٠-٧٧٣٥ ٦٨٨ ٣٣٥٢

الفهـارس العـامـــة

١- فهرس الآيات القرآنية.

٢- فهرس الأحاديث النبوية.

٣- فهرس الآثار.

٤- فهرس المسائل الأصولية.

٥- فهرس المسائل الفقهية.

٦- فهرس المصطلحات.

٧- فهرس المراجع والمصادر.

٨- فهرس الموضوعات.

فهرس الآيات القرآنية

سورة الكهف

سورة طـه

سورة الأنبياء

سورة الحج

سورة المؤمنون

سورة النور

سورة العنكبوت

فهرس الأحاديث

الحديث	الصفحة

فهرس الآثار

فهرس المسائل الأصولية

المسألة	الصفحة
حجية أفعال الرسول ﷺ	٣٩٥
حجية السنة	٣٩٠
حجية الإجماع في معرفة النوازل	٣٩٩
حجية قول الصحابي في أحكام النوازل	٤١٠
حجية القياس في التعرف على النوازل	٤٠٤
حجية المصلحة المرسلة	٥٦١
حجية المقاصد في استنباط أحكام النوازل	٥٥٠
حكم الاجتهاد في طلب الأحكام	١٢١
حكم ما يسوغ النظر فيه من النوازل وما لا يسوغ	١٢٦
شروط العلّة	٤٠٣
شروط القياس	٤٠٢
شمول الشريعة	٤١
الفرق بين الاجتهاد والفتيا	٩٤
القياس بنفي الفارق	٥٠٤
لازم مذهب الإمام	٥٠٣
مدى جواز القول بخلو وقائع عن حكم الله تعالى	١٢٤
العوارض المؤثرة في الحكم	٥٢٦
النقل والتخريج	٥٠٣
هل يجوز خلو العصر من المجتهد المطلق	١٧١
هل يصح الاجتهاد من مفتي المذهب	٢٠٦
هل يعتبر وفاق القدرية والخوارج والرافضة في الإجماع	٣٨٦
للحكم الأصلي أم لابد من اعتبار التوابع والإضافات؟	٤٢٦

فهرس المسائل الفقهية

المسألة	الصفحة
معلومية الثمن في عقد المعاوضات	٦١٦
المفطرات في مجال الأدوية	٥٩٤
الودائع المصرفية	٦٣٢
الوفاة الدماغية تحت أجهزة الإنعاش	٦٥٩
وقت رمي الجمار أيام التشريق	٢٨٧
نقل وزراعة الأعضاء	٦٧٦

فهرس المصطلحات

فهرس المراجع والمصادر

١ ـ **أبحاث ندوة الإمام مالك**، عقدت في المغرب ١٤٠٠هـ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب.

٢ ـ **ابن قدامة وأثاره الأصولية**، د. عبد العزيز السعيد، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، بالرياض، الطبعة الرابعة، ١٤٠٨هـ.

٣ ـ **الإبهاج شرح المنهاج**، علي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين عبد الوهاب، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

٤ ـ **الاجتهاد في الفقه الإسلامي**، الأستاذ عبد السلام السليماني، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، ١٤١٧هـ.

٥ ـ **الاجتهاد الجماعي**، د. شعبان محمد إسماعيل، دار البشائر الإسلامية، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٦ ـ **الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي**، د. عبد المجيد الشرفي، مطبوع ضمن سلسلة كتب الذمة (٦٢)، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٧ ـ **الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه**، د. شعبان محمد إسماعيل، دار البشائر الإسلامية ودار الصابوني، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٨ ـ **الاجتهاد الفقهي**، مجموعة من العلماء، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٩ ـ **الاجتهاد المطلق**، زين الدين البكري، تحقيق سليم شبعانة، دار المعرفة، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

١٠ ـ **الاجتهاد المقاصدي حجيته وضوابطه ومجالاته**، د. نور الدين الخادمي، من كتب الأمة العدد (٦٥) الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

١١ ـ **الاجتهاد في الإسلام**، د. نادية العمري، دار الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ.

١٢ ـ **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، د. يوسف القرضاوي، دار القلم بالكويت، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.

١٣ ـ **الاجتهاد في ما لا نص فيه**، د. الطيب خضري السيد، مكتبة الحرمين بالرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

١٤ ـ **الاجتهاد والتقليد**، رضا الصدر، دار الكتاب العربي، لبنان.

١٥ ـ **الاجتهاد والتقليد في الشريعة الإسلامية**، د. محمد الدسوقي، دار الثقافة، قطر، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

١٦ ـ **الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر**، د. سيد محمد موسى، دار الكتب الحديثة بمصر.

١٧ ـ **الإجماع بين النظرية والتطبيق**، د. أحمد حمد، دار القلم، الكويت، ١٤٠٣هـ.

١٨ ـ **الأحكام السلطانية**، القاضي أبو يعلى، صححه وعلق عليه الشيخ محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

١٩ ـ **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، للماوردي، طبعة دار الكتاب العربي.

٢٠ ـ **أحكام الفتوى والاستفتاء**، د. عبد الحميد ميهوب، دار الكتاب الجامعي، بمصر، ١٤٠٤هـ.

٢١ ـ **أحكام الفتوى والمفتي والمستفتي**، جابر بن علي أبو مدرة، رسالة دكتوراه مطبوعة على الآلة الكاتبة، في شعبة الفقه بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ١٤١٠هـ.

٢٢ ـ **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، أبو الوليد الباجي، تحقيق د. عبدالمجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

٢٣ ـ **أحكام القرآن**، أبو بكر أحمد الرازي الجصاص، دار الكتب العلمية، بيروت، الطلعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٢٤ ـ **أحكام القرآن للشافعي**، جمعه الإمام البيهقي، تحقيق الشيخ عبد الغني عبد الخالق، دار إحياء العلوم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٢٥ ـ **أحكام النسب في الفقه الإسلامي**، د. علي محمد المحمدي، نشر دار قطري بن الفجاءة في قطر، الطبعة الأول، ١٤١٤هـ.

٢٦ ـ **الإحكام في أصول الأحكام**، علي الآمدي، تحقيق د. سيد الجحيلي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.
٢٧ ـ **الإحكام في أصول الأحكام**، علي بن محمد بن حزم الظاهري، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٨ ـ **الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام**، شهاب الدين القرافي، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.
٢٩ ـ **إحياء الاجتهاد في الثقافة الإسلامية**، د. عمر مختار القاضي، دار النهضة العربية، بمصر، ١٤١٤هـ.
٣٠ ـ **الاختلاف الفقهي في المذهب المالكي**، د. عبد العزيز الخليفي، دار النشر (بدون)، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
٣١ ـ **أدب المفتي والمستفتي**، ابن الصلاح تحقيق د. موفق عبد الله، مطبعة العلوم والحكم ودار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.
٣٢ ـ **الأدلة الشرعية والمنح المرعية**، للإمام شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي، دار الكتب العلمية، الطبعة، الأولى ١٤١٧هـ.
٣٣ ـ **أدلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها**، د. عبد العزيز الربيعة، طبعة عام ١٤٠٦هـ.
٣٤ ـ **إرشاد الفحول**، محمد بن علي الشوكاني، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٩هـ.
٣٥ ـ **إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد**، الأمير الصنعاني، الدار السلفية بالكويت، الطبعة الأولى.
٣٦ ـ **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**، تأليف محمد ناصر الدين الألباني، إشراف زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٣٩٩هـ.
٣٧ ـ **أزمة الحوار الديني**، جمال سلطان، دار الوطن، ١٤١٢هـ.
٣٨ ـ **أسباب الضعف في الأمة الإسلامية**، د. محمد السيد الوكيل، دار الأرقم، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
٣٩ ـ **الاستصلاح والمصلحة المرسلة**، مصطفى الزرقا، دار القلم، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
٤٠ ـ **الإسلام عقيدة وشريعة**، محمد شلتوت، دار الشروق، الطبعة الثالثة عشر، ١٤١٤هـ.

٤١ ـ **الإسلام وضروريات الحياة**، د. عبد الله قادري، دار المجتمع بجدة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
٤٢ ـ **أسنا المتاجر في بيان أحكام من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر وما يترتب عليه من العقوبات والزواجر**، أحمد بن يحيى الونشريسي، تحقيق د. حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية بمصر، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
٤٣ ـ **الأشباه والنظائر**، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.
٤٤ ـ **الأشباه والنظائر**، زين الدين بن إبراهيم المعروف بابن نجيم الحنفي، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٣هـ.
٤٥ ـ **الأشباه والنظائر لابن السبكي**، تحقيق: عادل عبد الموجود ومحمد علي معوض، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١١هـ.
٤٦ ـ **الأشباه والنظائر لابن الوكيل**، تحقيق د. أحمد العنقري و د. عادل الشويخ، مكتبة الرشد بالرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
٤٧ ـ **الإصابة في تمييز الصحابة**، للحافظ ابن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، بيروت.
٤٨ ـ **أصول الدعوة**، عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩هـ.
٤٩ ـ **أصول السرخسي**، أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
٥٠ ـ **أصول الشاشي**، أحمد بن محمد الشاشي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٢هـ.
٥١ ـ **أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي**، د. محمد رياض، مطبعة النجاح بالمغرب، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.
٥٢ ـ **أصول الفقه**، د. بدران أبو العينين، مؤسسة شباب الجامعة، مصر.
٥٣ ـ **أصول الفقه**، د. عبد الحميد ميهوب، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ.
٥٤ ـ **أصول الفقه**، د. وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
٥٥ ـ **أصول الفقه الإسلامي**، محمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٦هـ.

٥٦ ـ **أصول الفقه في الإسلام،** محمد أبو زهرة، دار المعارف، مصر.
٥٧ ـ **أصول مذهب الإمام أحمد،** د. عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ.
٥٨ ـ **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن،** محمد المختار الشنقيطي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ١٤١٥هـ.
٥٩ ـ **الاعتصام،** أبو إسحاق الشاطبي، تحقيق سليم الهلالي، دار ابن عفان، الخبر، الطبعة الرابعة، ١٤١٢هـ.
٦٠ ـ **إعجاز القرآن،** مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة ١٤١٠هـ.
٦١ ـ **الأعلام،** لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثامنة، ١٩٨٩م.
٦٢ ـ **إعلام العباد بحقيقة فتح باب الاجتهاد،** محمد عيد عباسي، المكتب الإسلامية، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
٦٣ ـ **إعلام الموقعين عن رب العالمين،** ابن القيم، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
٦٤ ـ **إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان،** ابن القيم، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ.
٦٥ ـ **الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة،** د. على السالوس، دار الثقافة بقطر، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
٦٦ ـ **الأم،** محمد بن إدريس الشافعي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
٦٧ ـ **الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة،** د. عبدالله الدميجي، طبعة دار طيبة، بالرياض، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.
٦٨ ـ **الأنجم الزاهرات في حل ألفاظ الورقات،** محمد بن عثمان المارديني، تحقيق د. عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.
٦٩ ـ **الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف،** ولي الله الدهلوي، راجعه وعلق عليه عبد الفتاح أبو غدة، دار النفائس، الطبعة الثالثة، ١٤٠٦هـ.
٧٠ ـ **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد،** علي بن سليمان المرداوي، دار إحياء التراث العربي.

٧١ ـ **أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء**، تأليف قاسم القونوي، تحقيق د. أحمد الكبيسي، نشر دار الوفاء بجدة، الطبعة الثانية، **١٤٠٧**هـ.

٧٢ ـ **إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام أبي عبد الله مالك**، أحمد بن يحيى الونشريسي، تحقيق الصادق الغرياني، من منشورات كلية الدعوة الإسلامية ولجنة الحفاظ على التراث الإسلامي، بطرابلس المغرب، الطبعة الأولى **١٤١٠**هـ.

٧٣ ـ **الإيضاح لقوانين الاصطلاح**، أبو الفرج ابن الجوزي، تحقيق د. فهد السدحان، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، **١٤١٢**هـ.

٧٤ ـ **البحر المحيط**، بدر الدين محمد الشافعي، طبعة وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية، **١٤١٣**هـ.

٧٥ ـ **بحوث الاجتهاد في الشريعة**، د. ذكريا البري، طبعة جماعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عام ١٤٠١.

٧٦ ـ **بحوث فقهية معاصرة**، محمد تقي العثماني، دار القلم، الطبعة الأولى **١٤١٩**هـ.

٧٧ ـ **بدائع الصنائع**، أبو بكر بن مسعود الكاساني، تصوير دار الكتب العلمية.

٧٨ ـ **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، محمد بن رشد الحفيد، تعليق وتحقيق محمد صبحي حلاق، مكتبة ابن تيمية، القاهرة الطبعة الأولى، **١٤١٠**هـ.

٧٩ ـ **البداية والنهاية**، للحافظ ابن كثير الدمشقي، دار الريان للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

٨٠ ـ **بذل المجهود في حل أبي داود**، لخليل أحمد السهارنفوري، دار اللواء بالرياض.

٨١ ـ **البرهان في أصول الفقه**، لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني، تحقيق د. عبد العظيم الديب، توزيع دار الأنصار بالقاهرة، الطبعة الثانية **١٤٠٠**هـ.

٨٢ ـ **بلغة السالك لأقرب المسالك على الشرح الصغير للدردير**، تأليف أحمد الصاوي، ضبطه وصححه محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى **١٤١٥**هـ.

٨٣ ـ **بيان المختصر**، شرح مختصر ابن الحاجب، شمس الدين، أبو التناد الأصفهاني، طبعة جامعة أم القرى، الطبعة الأولى، **١٤٠٦**هـ.

٨٤ ـ **البيان والتحصيل**، لأبي الوليد بن رشد الجد، تحقيق محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، **١٤٠٨**هـ.

٨٥ - **تأسيس النظر**، أبو زيد الدبوسي، تحقيق مصطفى القبالي، دار ابن زيدون ببيروت، ومكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة.
٨٦ - **التأمين وموقف الشريعة الإسلامية منه**، مصطفى الزرقا، مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة، ١٤١٥هـ.
٨٧ - **التأمين في الشريعة القانون**، د. غريب الجمال، دار الشروق بجدة، ١٩٧٧م.
٨٨ - **التأمين وأحكامه**، تأليف د. سليمان الثنيان، مكتبة الصحابة بجدة، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.
٨٩ - **تاريخ التشريع الإسلامي**، د. عبد العظيم شرف الدين، منشورات جامعة قارينوس، بنغازي، الطبعة الرابعة، ١٩٩٣م.
٩٠ - **تاريخ الخلفاء**، للحافظ جلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.
٩١ - **تاريخ الفكر الإسلامي**، د. عبد المجيد الدبياني، الدار الجماهيرية، ليبيا، الطبعة الأولى، ١٩٩٤هـ.
٩٢ - **تتمة الأعلام للزركلي**، وضع محمد خير رمضان يوسف، دار ابن حزم، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.
٩٣ - **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، بدر الدين ابن جماعة، تحقيق فؤاد عبد المعقم، طبعة رئاسة المحاكم بقطر، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ.
٩٤ - **تحرير القواعد المنطقية**، محمود بن محمد الرازي، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٦٧هـ.
٩٥ - **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**، لأبي العلا المباركفوري، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
٩٦ - **تحفة المحتاج**، ابن حجر الهيتمي، مع حواشي الشرواني وابن القاسم، دار الكتب العلمية الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
٩٧ - **تخريج الفروع على الأصول**، عثمان بن محمد الأخضر شوشان، دار طيبة الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
٩٨ - **تخريج الفروع على الأصول**، لشهاب الدين الزنجاني، تحقيق د. محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة ١٤٠٤هـ.
٩٩ - **التخريج عند الفقهاء والأصوليين**، د. يعقوب الباحسين، مكتبة الرشد بالرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

١٠٠ ـ **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، للقاضي عياض السبتي، تحقيق سعيد أعراب، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب ١٤٠٣هـ.
١٠١ ـ **تزييف الوعي**، فهمي هويدي، دار الصحوة للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
١٠٢ ـ **تسهيل الحصول على قواعد الأصول**، للعلامة محمد أمين سويد، تحقيق د. مصطفى الخنّ، دار القلم، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.
١٠٣ ـ **تسهيل المنطق**، تأليف د. عبد الكريم الأثري، مطابع سجل العرب، الطبعة الثانية.
١٠٤ ـ **تشنيف المسامع بجمع الجوامع**، لبدر الدين الزركشي، تحقيق د. عبدالله ربيع، د. سيد عبدالعزيز، مؤسسة قرطبة.
١٠٥ ـ **التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية**، عبد اللطيف البرزنجي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
١٠٦ ـ **التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي**، د. محمد الحفناوي، دار الوفاء، مصر، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ.
١٠٧ ـ **التعريفات**، علي بن أحمد الجرجاني، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.
١٠٨ ـ **تعليل الأحكام**، لمحمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية ١٤٠١هـ.
١٠٩ ـ **تغليظ الملام على المتسرعين في الفتاوى وتغيير الأحكام**، حمود التويجري، دار الاعتصام، الرياض، ١٤١٣هـ.
١١٠ ـ **تفسير القرآن العظيم**، إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق سامي محمد اسلامة، دار طيبة، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
١١١ ـ **تقريب الوصول إلى علم الأصول**، القاسم محمد بن أحمد بن جزي المالكي، تحقيق د. محمد المختار الشنقيطي، مكتبة ابن تيمية، جدة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
١١٢ ـ **التقريب والإرشاد (الصغير)**، أبو بكر الباقلاني، تحقيق د. عبد الحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.
١١٣ ـ **التقرير والتحبير**، ابن أمير الحاج، مصور من المطبعة الأميرية، ١٤١٦هـ.

١١٤ ـ **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**، للإمام جمال الدين أبي محمد الأسنوي، حققه د. محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة ١٤٠٧هـ.
١١٥ ـ **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والمسانيد**، تأليف ابن عبد البر القرطبي، تحقيق سعيد أحمد أعراب، ١٣٨٧هـ.
١١٦ ـ **التنبيهات السنية على العقيدة الواسطية**، عبد العزيز الرشيد، دار الرشيد بالرياض.
١١٧ ـ **تنوير المقالة في حل ألفاظ الرسالة**، لأبي عبدالله التتأي، تحقيق د. محمد شبير، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
١١٨ ـ **تهذيب الأجوبة**، للإمام أبي عبد الله الحسن بن حامد، حققه صبحي السامرائي، عالم الكتب، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.
١١٩ ـ **تهذيب اللغة**، أبو منصور الأزهري، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
١٢٠ ـ **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تحقيق محمد النجار، طبع الرئاسة العامة لإدارة البحوث.
١٢١ ـ **الثبات والشمول**، د. عابد السفياني، مكتبة المنارة، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
١٢٢ ـ **الجامع الصحيح**، لأبي عيسى الترمذي، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، ودار الحديث بالقاهرة.
١٢٣ ـ **جامع العلوم والحكم**، عبد الرحمن بن شهاب الدين ابن رجب الحنبلي، تحقيق شعيب الأرناؤوط وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.
١٢٤ ـ **جامع بيان العلم وفضله**، يوسف بن عبدالله ابن عبد البر، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ.
١٢٥ ـ **الجامع لأحكام القرآن**، محمد القرطبي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
١٢٦ ـ **الجدل**، أبو الوفاء ابن عقيل البغدادي، نشر مكتبة الثقافة الدينية، مصر.
١٢٧ ـ **جمهرة اللغة**، لأبي بكر محمد بن الحسين بن دريد، تحقيق د. رمزي بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٧م.
١٢٨ ـ **حاشية البناني على جمع الجوامع مع شرح الجلال المحلي**، البناني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٣٥٦هـ.

١٢٩ ـ **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير**، محمد بن أحمد عرفه الدسوقي المالكي، طبعة عيسى البابي الحلبي، بمصر.
١٣٠ ـ **حاشية على جمع الجوامع**، محمد علي المالكي، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.
١٣١ ـ **حجة الله البالغة**، للإمام الدهلوي، ضبطه وصححه محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
١٣٢ ـ **حجية القياس**، د. عمر مولود عبد الحميد، منشورات جامعة قارينوس ببنغازي، ١٤٠٩هـ.
١٣٣ ـ **حق الابتكار في الفقه الإسلامي المقارن**، فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ.
١٣٤ ـ **حكم إجراء العقود بوسائل الاتصال الحديثة**، د. محمد عقلة الأبراهيم، دار الصفا بالأردن، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
١٣٥ ـ **الحكم الشرعي التكليفي**، د. صلاح زيدان، دار الصحوة للنشر، مصر، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
١٣٦ ـ **حكم نقل الأعضاء في الفقه الإسلامي**، د. عقيل أحمد العقيلي، مكتبة الصحابة، جدة، ١٤١٢هـ.
١٣٧ ـ **حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء**، لسيف الدين أبي بكر القفال، حققه د. ياسين درادكه، مكتبة الرسالة الحديثة، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.
١٣٨ ـ **خصائص الشريعة الإسلامية**، د. عمر الأشقر، دار النفائس، الكويت، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ.
١٣٩ ـ **الخصائص العامة**، د. يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة التاسعة، ١٤١٦هـ.
١٤٠ ـ **الخصائص**، لأبي الفتح عثمان بن جني، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، مصور عن طبعة دار الكتب المصرية ١٣٧١هـ.
١٤١ ـ **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، للحافظ ابن حجر العسقلاني، بدون دار للنشر أو طبعة.
١٤٢ ـ **الدلالات وطرق الاستنباط**، د. إبراهيم الكندي، دار قتيبة للنشر والتوزيع، بيروت ودمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

١٤٣ ـ **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، لابن فرحون المالكي، تحقيق مأمون الجنان، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

١٤٤ ـ **الربا في المعاملات المصرفية المعاصرة**، د. عبدالله السعيدي، دار طيبة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

١٤٥ ـ **الربا والمعاملات المعاصرة**، د. عمر المترك، دار العاصمة، الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ.

١٤٦ ـ **الرد على من أخلد إلى الأرض وقال إن الاجتهاد في كل عصر فرض**، لجلال الدين السيوطي، تحقيق خليل الميس، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

١٤٧ ـ **رسائل ابن عابدين**، محمد أمين أفندي الشهير بابن عابدين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون طبعة و تاريخ.

١٤٨ ـ **الرسالة**، محمد إدريس الشافعي، تحقيق أحمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

١٤٩ ـ **رسالة السوكرتاه**، محمد بخيت المطيعي، طبعة جمعية الأزهر العلمية، ١٣١٥هـ.

١٥٠ ـ **رفع الحرج**، د. عدنان محمد جمعة، دار العلوم الإنسانية، دمشق، الطبعة الثالثة، ١٤١٣هـ.

١٥١ ـ **رفع الحرج**، د. يعقوب الباحسين، دار النشر الدولي بالرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.

١٥٢ ـ **رفع الحرج في الفقه الإسلامي**، د. صالح بن حميد، دار الاستقامة، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ.

١٥٣ ـ **روضة الناظر وجنة المناظر**، لموفق الدين ابن قدامة المقدسي، تحقيق عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثالثة، ١٤١٥هـ.

١٥٤ ـ **زاد المعاد في هدي خير العباد**، محمد بن أبي بكر بن القيم، تحقيق شعيب وعبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة عشر، ١٤٠٧هـ.

١٥٥ ـ **زوائد الأصول**، جمال الدين الأسنوي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

١٥٦ ـ **سنن أبي داود السجستاني**، تحقيق محمد عوامة، دار القبلة بجدة، ومؤسسة الريان ببيروت، المكتبة المكية بمكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

١٥٧ ـ **سنن ابن ماجة**، أبو عبد الله القزويني، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة، تركيا.
١٥٨ ـ **سنن الدارمي**، للإمام أبو محمد عبد الله عبد الرحمن الدارمي، طبع بعناية أحمد دهمان، نشر دار إحياء السنة النبوية.
١٥٩ ـ **سنن النسائي**، بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي وحاشية الإمام السندي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
١٦٠ ـ **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**، د. يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة بمصر، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
١٦١ ـ **سير أعلام النبلاء**، للحافظ الذهبي، أشرف على تحقيقه شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة، ١٤٠٦هـ.
١٦٢ ـ **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، لابن العماد الحنبلي، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٦٣ ـ **شرح التلويح على التوضيح**، سعد الدين التفتازاني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
١٦٤ ـ **شرح حدود أبي عبد الله بن عرفة**، للشيخ أبي عبد الله الرصّاع، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب ١٤١٢هـ.
١٦٥ ـ **شرح السلم المنورق**، العلامة الأخضري، مطبعة البابي الحلبي، ١٩٤٨م.
١٦٦ ـ **شرح العقيدة الواسطية**، صالح الفوزان، دار السلام، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
١٦٧ ـ **شرح القواعد الفقهية**، أحمد الزرقا، دار القلم، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.
١٦٨ ـ **شرح الكوكب المنير**، ابن النجار الفتوحي، تحقيق د. محمد الزحيلي و د. نزيه الحماد، مطبوعات جامعة أم القرى، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ .
١٦٩ ـ **شرح تنقيح الفصول**، شهاب الدين القرافي، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.
١٧٠ ـ **شرح مختصر الروضة**، نجم الدين الطوفي، تحقيق د. عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
١٧١ ـ **شرح منتهى الإرادات**، للشيخ منصور البهوتي، عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

١٧٢ ـ **شريعة الإسلام**، د. يوسف القرضاوي، المركز الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧هـ.
١٧٣ ـ **شفاء التباريح والأدواء في حكم التشريح ونقل الأعضاء**، إبراهيم اليعقوبي، توزيع مكتبة الغزالي، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.
١٧٤ ـ **الصحاح**، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطا، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ.
١٧٥ ـ **صحيح الإمام أبو الحسين بن الحجاج القشيري**، تحقيق محد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي.
١٧٦ ـ **صحيح الإمام أبي عبدالله البخاري**، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٧٧هـ.
١٧٧ ـ **صحيح الجامع الصغير وزياداته**، تأليف محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ.
١٧٨ ـ **صحيح مسلم بن الحجاج**، شرح النووي، المطبعة المصرية بالأزهر، الطبعة الأولى، ١٣٤٧هـ.
١٧٩ ـ **صفة الصفوة**، لأبي الفرج ابن الجوزي، حققه محمود فاخوري ومحمد رواس قلعة جي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٦هـ.
١٨٠ ـ **الصلاة**، د. عبدالله الطيار، دار الوطن، الطبعة الرابعة، ١٤٠٦هـ.
١٨١ ـ **الضرر في الفقه الإسلامي**، د. أحمد موافي، دار ابن عفان بالخبر، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
١٨٢ ـ **ضوابط الدراسات الفقهية**، سلمان بن فهد العودة، دار الوطن، الرياض، ١٤١٢هـ.
١٨٣ ـ **ضوابط العقد في الفقه الإسلامي**، د. عدنان التركماني، دار المطبوعات الحديثة، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.
١٨٤ ـ **ضوابط الاجتهاد والفتوى**، د. أحمد علي ريان، دار الوفاء، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
١٨٥ ـ **طبقات الحنابلة**، للقاضي أبي يعلى، مع الذيل لابن رجب الحنبلي، دار المعرفة، بيروت.
١٨٦ ـ **الطبقات السّنية في تراجم الحنفية**، للمولى تقي الدين الحنفي، تحقيق عبد الفتاح الحلو، دار الرفاعي، ودار هجر بالقاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
١٨٧ ـ **طبقات الشافعية**، تأليف جمال الدين السنوي، تحقيق كمال الحوت، دار الكتب العلمية ١٤٠٧هـ.

١٨٨ ـ **طبقات الشافعية**، لأبي بكر ابن قاضي شهبة، رتبه وأعده د. عبد الله الطباع، عالم الكتب ١٤٠٧هـ.

١٨٩ ـ **طبقات الشافعية الكبرى**، لتاج الدين السبكي، تحقيق عبد الفتاح الحلو، محمود الطناحي، دار إحياء الكتب العربية.

١٩٠ ـ **الطبقات الكبرى**، ابن سعد الهاشمي البصري، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

١٩١ ـ **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، ابن القيم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

١٩٢ ـ **العبر في خبر من غبر**، للحافظ الذهبي، حققه محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٩٣ ـ **العدة في أصول الفقه**، محمد بن الحسين الفراء المعروف بالقاضي أبي يعلى، تحقيق د. أحمد بن علي سير المباركي، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ.

١٩٤ ـ **العرف والعادة**، د. حسنين محمد، دار القلم، دبي، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

١٩٥ ـ **عقد الجيد**، الدهلوي، دار الفتح الشارقة، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

١٩٦ ـ **العقد المذهب في طبقات حملة المذهب**، للإمام سراج الدين ابن الملقن، حققه أيمن الأزهري، وسيد فهمي، دار الكتب العلمية ١٤١٧هـ.

١٩٧ ـ **علم الفقه**، د. عبد المنعم النمر، سلسة إحياء التراث، العراق، ١٩٩٠م.

١٩٨ ـ **العمل بالاحتياط في الفقه الإسلامي**، منيب محمود شاكر، دار النفائس، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١٩٩ ـ **عون المعبود شرح سنن أبي داود**، لشمس الحق العظيم آبادي، دار الكتب العلمية، ١٤١٠هـ.

٢٠٠ ـ **الغرر وأثره في العقود في الفقه الإسلامي**، د. الصديق محمد الأمين الضرير، دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٢٠١ ـ **غزو من الداخل**، جمال سلطان، دار الوطن للنشر، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٢٠٢ ـ **الغلو في الدين**، د. عبد الرحمن اللويحق، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.

٢٠٣ ـ **غياث الأمم في التياث الظلم**، عبد الملك بن عبد الله الجويني، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٢٠٤ ـ **فتاوى إسلامية**، مجموعة من العلماء، مكتبة المعارف، طبعة دار القلم، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
٢٠٥ ـ **فتاوى الإمام الشاطبي**، تحقيق محمد أبو الأجفان، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ.
٢٠٦ ـ **فتاوى الحج والعمرة والزيارة**، جمع محمد المسند، دار الوطن.
٢٠٧ ـ **الفتاوى الكبرى**، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
٢٠٨ ـ **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء**، دار العاصمة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
٢٠٩ ـ **فتاوى المازري**، تقديم وتحقيق د. الطاهر المعموري، الدار التونسية للنشر، ١٩٩٤م.
٢١٠ ـ **الفتاوى الهندية**، مجموعة من علماء الهند، دار إحياء التراث العربي، لبنان، الطبعة الرابعة، ١٤٠٩هـ.
٢١١ ـ **فتاوى شرعية**، الشيخ حسنين محمد مخلوف، دار الاعتصام، الطبعة الخامسة، ١٤٠٥هـ.
٢١٢ ـ **فتاوى علماء البلد الحرام**، جمعه خالد الجريسي، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
٢١٣ ـ **فتاوى مصطفى الزرقا**، دار القلم، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
٢١٤ ـ **فتح الباري**، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، المكتبة السلفية، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ.
٢١٥ ـ **فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي**، للكمال ابن الهمام، تخريج وتعليق عبد الرزاق المهدي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
٢١٦ ـ **الفتوى في الإسلام**، للقاسمي، تحقيق محمد القاضي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
٢١٧ ـ **الفتيا ومناهج الإفتاء**، د. محمد سليمان الأشقر، دار النفائس، الطبعة الثالثة، ١٤١٣هـ.
٢١٨ ـ **الفرائد البهية في القواعد والفوائد الفقهية**، للشيخ محمود بن حمزة، دار الفكر، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.
٢١٩ ـ **الفروق**، شهاب الدين القرافي، تصوير عالم الكتب، بيروت.
٢٢٠ ـ **الفصول في الأصول**، لأبي بكر الجصاص، تحقيق د. عجيل النشمي، مطبوعات وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

٢٢١ ـ **فقه الأئمة الأربعة بين الزاهدين فيه والمتعصبين له**، د. صالح المزيد، مطبعة المدني، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
٢٢٢ ـ **الفقه الإسلامي وأدلته**، د. وهبه الزحيلي، دار الفكر دمشق، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩هـ.
٢٢٣ ـ **فقه الزكاة**، د. يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الحادية والعشرون، ١٤١٢هـ.
٢٢٤ ـ **فقه السنة**، لسيد سابق، دار الفكر دمشق، الطبعة الرابعة، ١٤٠٣هـ.
٢٢٥ ـ **فقه الضرورة وتطبيقاته المعاصرة**، د. عبد الوهاب أبو سليمان، نشر البنك الإسلامي للتنمية بجدة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
٢٢٦ ـ **فقه اللغة وسر العربية**، أبو منصور الثعالبي، تحقيق د. أحمد فائز، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
٢٢٧ ـ **فقه النوازل**، د. بكر أبو زيد، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.
٢٢٨ ـ **فقه وفتاوى البيوع**، للجنة الدائمة للبحوث والإفتاء، اعتنى به أشرف عبد المقصود، مكتبة دار طبرية، ومكتبة أضواء السلف بالرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
٢٢٩ ـ **الفقيه والمتفقه**، الخطيب البغدادي، تحقيق عادل العزازي، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٢٣٠ ـ **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، محمد بن الحسن الحجوي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
٢٣١ ـ **الفوائد البهية في تراجم الحنفية وعليه التعليقات السنية على الفوائد البهية**، ويليه طرب الأماثل بتراجم الأفاضل، للإمام عبد الحي اللكندي، اعتنى به أحمد الزعبي، شركة الأرقم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٢٣٢ ـ **الفوائد المكية**، علوي السقاف، مطبوعة ضمن رسائل كتب مفيدة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي. الطبعة الأخيرة.
٢٣٣ ـ **فواتح الرحموت**، الأنصاري، مصدره من المطبعة الأميرية، بولاق، الطبعة الأولى، ١٣٢٢هـ.
٢٣٤ ـ **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، للعلامة المناوي، دار المعرفة، الطبعة الثانية، ١٣٩١هـ.
٢٣٥ ـ **القاموس المحيط**، الفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ.

٢٣٦ ـ **القضاء ونظمه في الكتاب والسنة**، د. عبدالرحمن الحميضي، طبعة جامعة أم القرى بمكة، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
٢٣٧ ـ **قضايا فقهية معاصرة**، للسنبهلي، دار القلم، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
٢٣٨ ـ **القواعد**، أبو بكر بن محمد بن عبدالمؤمن الحصني، تحقيق د. عبدالرحمن ابن عبدالله الشعلان، د. جبريل البصيلي، مكتبة الرشد، شركة الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٢٣٩ ـ **القواعد**، محمد بن محمد المقري، تحقيق د. أحمد بن حميد، مطبوعات جامعة أم القرى بمكة المكرمة.
٢٤٠ ـ **قواعد ابن رجب**، لابن رجب الحنبلي، تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، دار عثمان بن عفان، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
٢٤١ ـ **القواعد الفقهية تاريخها وأثرها في الفقه**، د. محمد الوائلي، مطبعة الرحاب بالمدينة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.
٢٤٢ ـ **القواعد والأصول الجامعة والفروق والتقاسيم البديعة النافعة**، عبدالرحمن بن ناصر السعدي، مكتبة ابن تيمية، جدة، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
٢٤٣ ـ **القواعد والفوائد الأصولية**، علاء الدين أبو الحسن العلي (ابن اللحام)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ.
٢٤٤ ـ **الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل**، للإمام فخر الدين الرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الجيل، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.
٢٤٥ ـ **الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار**، لأبي بكر ابن أبي شيبة، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
٢٤٦ ـ **كشاف القناع**، منصور بن يونس البهوتي، دار الفكر، ١٤٠٢هـ.
٢٤٧ ـ **كشف الأسرار شرح المنار**، عبدالله بن أحمد النسفي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
٢٤٨ ـ **كشف الأسرار على أصول البزدوي**، عبدالعزيز بن أحمد البخاري، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤١٤هـ.
٢٤٩ ـ **كشف الخفا ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**، لإسماعيل العجلوني، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، ١٤١٦هـ.
٢٥٠ ـ **كشف النقاب الحاجب في مصطلح ابن الحاجب**، لابن فرحون المالكي، تحقيق حمزة أبو فارس وعبد السلام الشريف، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٩٩٠م.

٢٥١ ـ **الكلام الجامع على الحكم والشرط والسبب المانع**، عبدالله العبد اللطيف، تحقيق د. علي الضويحي، دار الذخائر، الخبر، الطبعة الأولى، **١٤١٤هـ**.
٢٥٢ ـ **لسان العرب**، أبو الفضل جمال الدين ابن منظور، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
٢٥٣ ـ **لسان الميزان**، للحافظ ابن حجر العسقلاني، تحقيق عادل عبدالموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
٢٥٤ ـ **اللمع**، أبو إسحاق الشيرازي، تحقيق محي الدين و يوسف بديوي، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
٢٥٥ ـ **مباحث في علوم القرآن**، د. مناع القطان، مكتبة المعرف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
٢٥٦ ـ **المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين**، سيف الدين الآمدي، د. حسن الشافعي، مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.
٢٥٧ ـ **المحكم والمحيط الأعظم**، لعلي بن إسماعيل بن سيده، تحقيق مصطفى السقا وحسن نصار، طبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ١٣٧٧هـ.
٢٥٨ ـ **مجلة الأحكام الشرعية**، الشيخ أحمد القادري، تحقيق د. عبدالوهاب أبو سليمان، د. محمد إبراهيم أحمد علي، مكتبة تهامة، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ.
٢٥٩ ـ **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، للحافظ أبي بكر الهيثمي، دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ.
٢٦٠ ـ **مجمل اللغة**، لأحمد بن فارس، تحقيق زهير عبدالمحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ.
٢٦١ ـ **مجمع الفوائد واقتناص الأوابد**، عبدالرحمن بن ناصر السعدي، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٢٦٢ ـ **مجموع الحوادث والنوازل والواقعات**، أحمد بن موسى بن عيسى الكشني، مخطوطة في مكتبة أسعد أفندي برقم (٩١٣) ضمن المكتبة السليمانية باستانبول.
٢٦٣ ـ **المجموع شرح المهذب**، للإمام محي شرف الدين النووي، الناشر زكريا علي يوسف، مطبعة الإمام بالقاهرة.
٢٦٤ ـ **مجموع فتاوى ابن تيمية**، جمع عبدالرحمن بن محمد ابن قاسم دانية محمد، طبعة الملك خالد.

٢٦٥ ـ **المحرر الوجيز**، عبدالحق ابن عطية الأندلسي، تحقيق عبدالسلام محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
٢٦٦ ـ **المحصول**، فخر الدين محمد بن عمر الرازي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
٢٦٧ ـ **مختار الصحاح**، محمد بن أبي بكر الرازي، مكتبة لبنان، ١٩٨٩م.
٢٦٨ ـ **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد**، عبدالقادر بن أحمد بن بدران، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، بدون تاريخ.
٢٦٩ ـ **المدخل إلى نظرية الالتزام العامة في الفقه الإسلامي**، مصطفى الزرقا، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
٢٧٠ ـ **المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل**، د. بكر أبو زيد، دار العاصمة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٢٧١ ـ **المدخل في التعريف للفقه الإسلامي**، د. مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، ١٤٠٥هـ.
٢٧٢ ـ **المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**، د. عبدالكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة عشرة، ١٤١٧هـ.
٢٧٣ ـ **مذاهب الحكام في نوازل الأحكام**، القاضي عياض بن موسى اليحصبي السبتي، تحقيق د. محمد بن شريفة، دار المغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
٢٧٤ ـ **مذكرة في أصول الفقه**، محمد الأمين الشنقيطي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.
٢٧٥ ـ **المرأة: ماذا بعد السقوط؟** د. بدرية العزاز، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت.
٢٧٦ ـ **مراتب الإجماع لابن حزم**، منشورات دار الأوقاف الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ.
٢٧٧ ـ **مركز المرأة في الحياة الإسلامية**، د. يوسف القرضاوي، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ.
٢٧٨ ـ **المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين**، د. محمد العروسي، دار حافظ للنشر، جدة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
٢٧٩ ـ **المستدرك من الفقه الإسلامي وأدلته**، د. وهبه الزحيلي، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٢٨٠ ـ **المستصفى**، أبو حامد الغزالي، مصور من المطبعة الأميرية، بولاق، الطبعة الأولى، ١٣٢٢هـ.
٢٨١ ـ **المستدرك على الصحيحين**، للإمام أبي عبدالله الحكام النيسابوري، تحقيق مصطفى عطا الله، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
٢٨٢ ـ **المسند**، للإمام أحمد بن حنبل، شرحه ووضع فهارسه أحمد شاكر، بدون دار نشر أو طبعة.
٢٨٣ ـ **المسوّدة**، أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، دار الكتاب العربي، بيروت، بدون تاريخ.
٢٨٤ ـ **مصادر التشريع فيما لا نص فيه**، لعبد الوهاب خلاف، دار القلم بالكويت، الطبعة الخامسة، ١٤٠٢هـ.
٢٨٥ ـ **المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق**، د. عبدالرزاق الهيتي، دار أسامة للنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٨هـ.
٢٨٦ ـ **مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه للشهاب البوصيري**، تحقيق موسى محمد علي، د. عزت علي عطية، دار الكتب الحديثة، مطبعة حسان بالقاهرة.
٢٨٧ ـ **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي**، أحمد محمد الفيومي، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣١٨هـ.
٢٨٨ ـ **المصنف**، لأبي بكر عبدالرزاق الصنعاني، ومعه كتاب الجامع لمعمر بن راشد، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.
٢٨٩ ـ **المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية**، للحافظ ابن حجر العسقلاني، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، دار المعرفة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.
٢٩٠ ـ **المطلع على أبواب المقنع**، لأبي عبدالله شمس الدين البعلي، تحقيق محمد بشير الأدلبي، المكتب الإسلامي، ١٤٠١هـ.
٢٩١ ـ **المطلع في شرح إيساغوجي**، أبو زكريا الأنصاري، مطبعة بولاق، ١٢٨٣هـ.
٢٩٢ ـ **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول**، للشريف أبي عبدالله التلمساني، تحقيق محمد فركوس، المكتبة المكية ومؤسسة الريان، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.
٢٩٣ ـ **معالم أصول الفقه**، محمد حسين الجيزاني، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٢٩٤ ـ **المعتمد**، أبو الحسين البصري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.
٢٩٥ ـ **معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)**، لياقوت الحموي، تحقيق د. إحسان عباس، دار الغرب، الطبعة الأولى، ١٩٩٣.
٢٩٦ ـ **المعجم القانوني رباعي اللغة**، د. عبدالفتاح مراد، مصدر من معهد الإدارة العامة بالدمام.
٢٩٧ ـ **معجم المؤلفين**، تراجم مصنفي الكتب العربية، تأليف عمر رضا كحالة، دار إحياء التراث العربي، ببيروت.
٢٩٨ ـ **معجم المصطلحات القانونية**، أحمد زكي بدوي، دار الكتاب العربي بالقاهرة، دار الكتاب اللبناني ببيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
٢٩٩ ـ **معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية**، د. محمود عبدالرحيم عبدالمنعم، دار الفضيلة للنشر والتوزيع بالقاهرة.
٣٠٠ ـ **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، نشر ونسنك ومنسج، دار الدعوة، استانبول، ١٩٨٨م.
٣٠١ ـ **المعجم الوسيط**، دار إحياء التراث العربي.
٣٠٢ ـ **معجم طبقات الحفاظ والمفسرين**، للإمام جلال الدين السيوطي، أعده عبدالعزيز السيروان، عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.
٣٠٣ ـ **معجم لغة الفقهاء**، أ. د. محمد رواس قلعة جي، د. حامد صادق قنيبي، دار النفائس، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ.
٣٠٤ ـ **معجم متن اللغة**، أحمد رضا، دار مكتبة الحياة، لبنان، ١٣٨٠هـ.
٣٠٥ ـ **معجم مقاييس اللغة**، أحمد بن فارس، تحقيق عبدالسلام هارون، دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
٣٠٦ ـ **المعلم بفوائد مسلم**، للإمام أبي عبدالله المازري، تقديم وتحقيق محمد الشاذلي النيفر، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.
٣٠٧ ـ **المغني**، عبدالله بن أحمد ابن قدامة المقدسي، تحقيق د. عبدالله التركي ود. محمد الحلو، مطبعة هجر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
٣٠٨ ـ **مغني المحتاج**، الخطيب الشربيني، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
٣٠٩ ـ **مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة**، أبو الأعلى المودودي، دار القلم، الكويت، ١٣٩٧هـ.

٣١٠ ـ **مفتاح دار السعادة**، للإمام ابن القيم الجوزية، دار الفكر.
٣١١ ـ **المفتي في الشريعة الإسلامية**، د. عبدالعزيز الربيعة، دار العبيكان بالرياض، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ.
٣١٢ ـ **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الطاهر ابن عاشور، نشر الشركة التونسية للتوزيع، بدون تاريخ.
٣١٣ ـ **مقاصد الشريعة الإسلامية**، د. زيد الرماني، دار الغيث، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
٣١٤ ـ **مقاصد الشريعة الإسلامية**، د. محمد سعد اليوبي، دار الهجرة، الخبر، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٣١٥ ـ **مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية**، د. محمد سعيد اليوبي، دار الهجرة، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٣١٦ ـ **مقاصد الشريعة ومكارمها**، علال الفاسي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الخامسة، ١٩٩٣م.
٣١٧ ـ **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**، د. يوسف العالم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.
٣١٨ ـ **مقدمة الفروق الفقهية**، أبو الفضل مسلم بن علي الدمشقي، تحقيق محمد أبو الأجفان، وحمزة أبو فارس، طبعة دار الغرب، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.
٣١٩ ـ **مقدمة في الفقه**، د. سليمان أبا الخيل، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٣٢٠ ـ **الملل والنحل**، أبو الفتح الشهرستاني، تحقيق أمير علي مهنا و علي حسن فاعور، دار المعرفة، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.
٣٢١ ـ **منافع الدقائق شرح مجامع الدقائق**، أبو سعيد الخادمي، دار الطباعة العامرة، ١٢٧٣هـ.
٣٢٢ ـ **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي والتشريع الإسلامي**، للدكتور فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة ١٤١٨هـ.
٣٢٣ ـ **منهج البحث في الفقه الإسلامي**، د. عبدالوهاب أبو سليمان، دار ابن حزم والمكتبة المكية، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
٣٢٤ ـ **مناهج الفقهاء في استنباط الأحكام**، د. أحمد الحبابي، مكتبة الأمة المغرب، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٣٢٥ ـ **مناهج كتب النوازل الأندلسية والمغربية**، د. محمد الحبيب الهيلة، من أعمال المؤتمر الافتتاحي لمؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مؤسسة الفرقان، ١٤١٣هـ.

٣٢٦ ـ **المنثور في القواعد**، الزركشي، تحقيق د. تيسير فائق أحمد، طبعة وزارة الشؤون الإسلامية بالكويت.

٣٢٧ ـ **منع الموانع عن جمع الجوامع**، تأليف: القاضي تاج الدين السبكي، تحقيق د. سعيد الحميري، دار البشائر الإسلامية، لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

٣٢٨ ـ **منهاج السنة النبوية**، أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني، تحقيق محمد رشاد سالم، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٤٠٦هـ.

٣٢٩ ـ **المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد**، لأبي اليمن العليمي، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، عالم الكتب، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.

٣٣٠ ـ **المنهج الأصولي في فقه الخطاب**، د. إدريس حمادي، نشر المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٣٣١ ـ **مواهب الجليل**، للحطاب، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٣٣٢ **موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي**، د. سعدي أبو حبيب، طبعة إدارة إحياء التراث الإسلامي بقطر.

٣٣٣ ـ **الموسوعة الفقهية**، التابعة لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، مطبعة ذات السلاسل، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ.

٣٣٤ ـ **موسوعة القواعد والضوابط الفقهية الحاكمة للمعاملات المالية في الفقه الإسلامي**، تصنيف د. علي بن أحمد الندوي، توزيع دار عالم المعرفة ١٤١٩هـ.

٣٣٥ ـ **موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين**، جمع وترتيب د. رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٣٣٦ ـ **موسوعة القواعد الفقهية**، د. محمد صدقي البورنو، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٣٣٧ ـ **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، للحافظ الذهبي، تحقيق علي معوض، وعادل عبدالموجود، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٣٣٨ ـ **نشر الورود على مراقي السعود**، محمد الأمين الشنقيطي، تحقيق محمد ولد سيدي ولد حبيب الشنقيطي، توزيع دار المنارة للنشر والتوزيع، جدة، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٣٣٩ ـ **النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية**، د. محمد عمارة، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٣٤٠ ـ **نصب الراية تخريج أحاديث الهداية**، لجمال الدين الزيلعي، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٣٤١ ـ **نظام التأمين حقيقته والرأي الشرعي فيه**، مصطفى الزرقا، مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة، ١٤١٥هـ.

٣٤٢ ـ **نظرية الأخذ بما جرى به العمل في المغرب**، الأستاذ عبدالسلام العسري، طبعة وزارة الأوقاف المغربية، ١٤١٧هـ.

٣٤٣ ـ **نظرية التقريب والتغليب**، د. أحمد الريسوني، مطبعة مصعب بمكناس، المغرب، الطبعة الأولى، ١٩٩٤.

٣٤٤ ـ **نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء**، د. محمد الروكي، من منشورات كلية الآداب، بجامعة الملك محمد الخامس، بالرباط، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٣٤٥ ـ **نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي**، د. حسين حامد حسان، مكتبة المتنبي، مصر ١٩٨١م.

٣٤٦ ـ **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، د. أحمد الريسوني، مطبوعات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ.

٣٤٧ ـ **نفس الصباح**، الخزرجي، تحقيق محمد الإدريسي، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٤١٤هـ.

٣٤٨ ـ **نهاية الرتبة في طلب الحسبة**، عبدالرحمن الشيرزي، تحقيق د. السيد الباز العريني، طبعة دار الثقافة.

٣٤٩ ـ **نهاية السول**، جمال الدين الأسنوي، طبعة عالم الكتب.

٣٥٠ ـ **نهاية المحتاج**، للرملي، طبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر.

٣٥١ ـ **نيل الأوطار**، محمد بن علي الشوكاني، مطبعة مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

٣٥٢ ـ **الهادي إلى لغة العرب**، حسن الكومي، دار لبنان للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٣٥٣ ـ **الوجيز في أصول التشريع**، د. محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ.
٣٥٤ ـ **الوجيز في أصول الفقه**، د. عبدالكريم زيدان، دار التوزيع، مصر، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
٣٥٥ ـ **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، لأبي العباس بن خلكان، حققه د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٣٩٨هـ.

مجلات:

٣٥٦ ـ **مجلة أبحاث اليرموك الصادرة عن جامعة اليرموك بالأردن**، (أ)، ١٩٩٧م، (١٣).
٣٥٧ ـ **مجلة إسلامية المعرفة**، العدد (١٨) ١٤٢٠هـ.
٣٥٨ ـ **مجلة الأزهر**، الجزء السابع، السنة السبعون، ١٤١٨هـ.
٣٥٩ ـ **مجلة البحث العلمي**، العدد (٢٩، ٣٠)، السنة ١٦، ١٤٠٢هـ.
٣٦٠ ـ **مجلة البحوث الإسلامية**، التابعة للرئاسة العامة لإدارة البحوث والإفتاء والدعوة والإرشاد، بالرياض عدد (٢٥) ١٤٠٩هـ، (٢٦) ١٤٠٩هـ، (٤) ١٣٨٩هـ.
٣٦١ ـ **مجلة البحوث الفقهية المعاصرة**، رئيس التحرير د. عبدالرحمن النفيسة، (٣٥)، (٢٦)، (٤٠).
٣٦٢ ـ **مجلة البيان العدد** (١١٧، ١١٨)، ١٤١٨هـ، تصدر عن المنتدى الإسلامي بلندن.
٣٦٣ ـ **مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية الكويتية**، تصدر عن مجلس النشر العلمي بجامعة الكويت، العدد (٣٠).
٣٦٤ ـ **مجلة المجمع الفقهي**، التابعة لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، الأعداد (٥)، (١١)، (١٢).
٣٦٥ ـ **مجلة المسلم المعاصر**، العدد (٨٣) ١٤١٧هـ، تصدر عن مؤسسة المسلم الصغير، مصر.
٣٦٦ ـ **مجلة الوعي الإسلامي**، العدد (٣٨٢) جمادى الآخرة ١٤١٨هـ، تصدر عن وزارة الأوقاف الكويتية.
٣٦٧ ـ **مجلة دراسات**، الصادرة عن الجامعة الأردنية، العدد (١٠) سنة ١٩٨٧م.
٣٦٨ ـ **مجلة دعوة الحق المغربية**، الصادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب. العدد (٢٤) السنة ١٤٠٢هـ.

٣٦٩ ـ **مجلة المجتمع**، تصدر عن جمعية الإصلاح الاجتماعي بالكويت، العدد (١٣٢١).
٣٧٠ ـ **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي، بجدة.
٣٧١ ـ **مجلة مركز بحوث السنة والسيرة**، بجامعة قطر، العدد (٩)، ١٤١٣هـ.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة